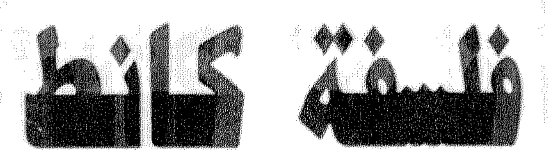
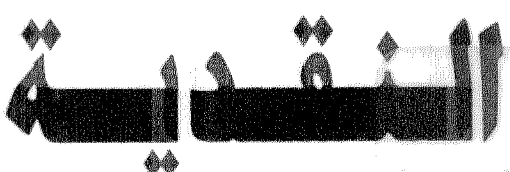
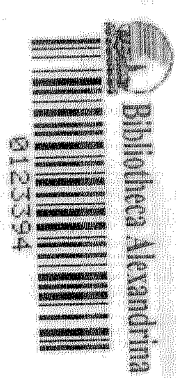
جيل دولوز



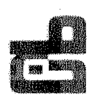


فلسفة كانط النقدية



تعريب

أسامة الحاج





فلسفة كانط النقدية

الطبعة الأولى

1417هـ 1997م



بيروت ـ الحمرا ـ شارع اميل اده ـ بناية سلام

هاتف : 802428 -802407 -802296

ص. ب : 113/6311 ـ بيروت ـ لبنان

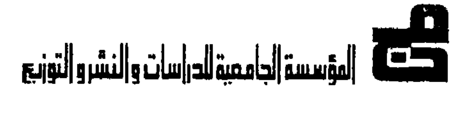
تلكس : 20680- 21665 LE M.A.J.D

جيل دولوز

فلسفة كانط النقدية

تعريب

أسامة الحاج



هذا الكتاب ترجمة

La philosophie critique de Kant

Doctrine des facultés

GILLES DELEUZE

مدخل

الطريقة الصورية *Transcendantale

العقل بحسب كانط

يعرّف كانط الفلسفة على أنها «علم العلاقة بين كل المعارف والغايات الجوهرية للعقل البشري». أو «الحب الذي يكنّه الكائن العاقل للغايات العظمى للعقل البشري»[1]. وتشكل غايات العقل العظمى منظومة الثقافة. ونحن نتعرف، في هذه التعريفات، على صراع مزدوج: ضد التجريبية، وضد العقلانية الدوغمائية.

فبالنسبة للتجريبية، ليس العقل مَلَكَة الغايات بحصر المعنى. فهذه الأخيرة تحيل إلى انفعالية أولى، إلى «طبيعة» قادرة على طرحها. إن أصالة العقل تكمن بالأحرى، بصورةٍ ما، في تحقيق غايات يشترك بها الإنسان والحيوان. إن العقل

(1) Critique de la Raison pure نقد العقل الخالص وOpus postumum.

(*) صفة عند كانط للمعاني أو المبادئ التي يعتبرها خاصة بالفكر وحده، بالعقل الخالص، قبل كل تجربة، وشرطاً مسبقاً لهذه التجربة (المعرِّب).

هو مَلَكة تنسيق وسائل غير مباشرة، منحنية؛ الثقافة مكيدة حساب، موارية. لا ريب أن الوسائل الأصيلة ترتكس على الغايات وتحوّلها؛ لكن في الدرجة الأخيرة، تكون الغايات دائماً غايات الطبيعة.

بمواجهة التجريبية، يؤكد كانط أن هناك غايات للثقافة غايات خاصة بالعقل. أكثر من ذلك، وحدها غايات العقل الثقافية يمكن أن يقال عنها إنها غايات أخيرة بصورة مطلقة «إن الغاية الأخيرة هي غاية بحيث لا تستطيع الطبيعة أن تكفي لإنجازها ولتحقيقها بالتوافق مع الفكرة، لأن هذه الغاية مطلقة[1]».

إن حجج كانط، من هذه الناحية، ثلاثة أنواع. حجة القيمة: لو أن العقل لا يفيد إلا في تحقيق غايات للطبيعة، فلماذا تكون له قيمة أسمى من مجرد الحيوانية (لا ريب أن له، ما أن يوجد، نفعاً واستخداماً طبيعيين؛ لكنه لا يوجد إلا في علاقة بنفعٍ أرقى يستمد منه قيمته). حجّة الخُلْف: لو أن الطبيعة كانت قد أرادت. . . (لو كانت الطبيعة أرادت تحقيق غاياتها الخاصة بها في كائنٍ له عقل، لكانت أخطأت في وضع ثقتها في ما هنالك من عاقل فيه، ولكان أفضل بالنسبة إليها لو هي أولت ثقتها للغريزة، بخصوص الوسائل كما بخصوص الغاية). حجّة تَنَازُع: لو لم يكن العقل غير مَلَكةٍ

(1) Critique du jugement نقد الحكم، الفقرة 84.

للوسائل، فكيف كان يمكن نوعين من الغايات أن يتعارضا في الإنسان، كنوع حيواني وكنوع أخلاقي (مثلاً، أكف عن أن أكون ولداً من زاوية الطبيعة حين أصبح قادراً على إنجاب أولاد؛ لكنني لا أزال ولداً من زاوية الثقافة، بما أني لا أمتلك مهنة، وعليّ أن أتعلم كل شيء).

أما العقلانية فتعترف، من جهتها، بلا ريب، بأن الكائن العاقل يلاحق غايات عقلية بالضبط. لكن ما يدركه العقل، هنا، كغايةٍ، إنما هو شيء خارجي وأعلى: كينونة، خيرٌ، قيمةٌ، مأخوذة بوصفها قاعدة للارادة. مذاك، لا يعود هناك فرق، بقدر ما نظن، بين العقلانية والتجريبية. إن غايةً ما هي تصوُّر يحدد الإرادة. ما دام التصور هو تصور شيء خارج الارادة، فليس مهماً إذا كان محسوساً أو عقلياً صرفاً؛ في كل حال، هو لا يحدد الارادة إلا عن طريق الرضى المرتبط بـ «الموضوع» الذي يمثّله. سواء اعتبرنا تصوراً محسوساً أو عقلياً، «إن الشعور بالمتعة الذي به تُشَكِّل المبدأ المحدِّد للإرادة... هو من نوع واحد، ليس فقط لكونه لا يمكن أن يُعرف إطلاقاً إلا بصوْرة تجريبية، بل كذلك بوصفه يتناول قوة حيوية واحدة»[1].

ضد العقلانية، يُبرز كانط أن الغايات العظمى ليست فقط

(1) Critique de la Raison pratique (CRPr) نقد العقل العملي، التحليلي، الحاشية الأولى للقضية الثانية.

غايات للعقل، بل أن العقل لا يطرح غير نفسه حين يطرحها. ففي غايات العقل، إنما يتخذ العقل نفسه غاية. هنالك إذاً مصالح* للعقل، لكن علاوة على ذلك، يكون العقل حَكَماً وحده بخصوص مصالحه. إن غايات العقل أو مصالحه لا تخضع لا للتجربة ولا لهيئات أخرى خارج العقل أو فوقه. إن كانط يطعن سلفاً في القرارات التجريبية والمحاكم اللاهوتية. «إن كل المفاهيم، لا بل كل المسائل التي يقترحها علينا العقل الخالص، لا تكمن في التجربة بل في العقل... إن العقل هو الذي ولَّد، وحده، هذه الأفكار في أحشائه؛ وهو مُلزَم إذاً ببيان قيمتها أو بطلانها[1]». نقدٌ ماثلٌ، العقلُ كحاكم في شأن العقل، هاكم هو المبدأ الجوهري للطريقة المسماة صورية. وهذه الطريقة تطرح على نفسها أن تحدد: **أولاً**، الطبيعة الحقيقية لمصالح العقل أو لغاياته؛ ثانياً، وسائل تحقيق هذه المصالح.

المعنى الأول لكلمة مَلَكَة faculté

كل تصوُّر هو في علاقة مع شيء آخر، موضوعٍ وذاتٍ.

(*) تنطوي كلمة intérêts هنا، وعلى امتداد هذا الكتاب، على معنيي المصالح والاهتمامات، لكننا سنعرِّبها في معظم الحالات على أساس أنها المصالح (المعرِّب).

(1) نقد العقل الخالص CRP، ميثودولوجيا، «حول الاستحالة التي يجد العقل، المختلف مع ذاته، نفسَه فيها، استحالة أن يعثر على السلام في التشككية».

إننا نميّز مَلَكَاتٍ للنفس لا تقل عدداً عن نماذج العلاقات. ففي المقام الأول، يمكن ربط تصورٍ ما (في علاقةٍ) بالموضوع من زاوية الاتفاق أو التوافق: وهذه الحالة، وهي الأشد بساطة، تحدِّد مَلَكَة المعرفة. لكن في المقام الثاني، يمكن أن يدخل التصور في علاقة سببية مع موضوعه. تلك هي حالة مَلَكَة الرغبة: «مَلَكة أن يكون (الشيء) بتصوراته سبباً لواقع موضوعات هذه التصورات». (سوف يجري الرد بأن ثمة رغبات مستحيلة؛ لكن في هذا المثل، ثمة علاقة سببية متورطة أيضاً في التصور بما هو تصور، مع أنها تصطدم بسببية أخرى تناقضها. إن الوسوسة تبيِّن كفايةً أنه حتى وعي عجزنا «لا يمكنه أن يكبح جهودنا»[1]. أخيراً، يكون التصور في علاقة مع الذات، بمقدار ما يكون له عليها تأثير، بمقدار ما يؤثر فيها عن طريق تكثيف قوتها الحيوية أو إعاقتها. إن هذه العلاقة الثالثة تحدد، بمثابة مَلَكَة، الشعور بالرغبة وبالألم.

ربما ليس هناك من لذة من دون رغبة، ومن رغبة من دون لذة، ومن لذة ورغبة من دون معرفة...، الخ. لكن المسألة ليست هنا. لا يتعلق الأمر بمعرفة ما هي المزائج الفعلية، بل بمعرفة ما إذا كانت كلٌ من تلك المَلَكات، كما هي محدَّدة قانوناً، قادرة على شكلٍ أعلى. يقال إن لمَلَكة شكلاً أعلى

(1) Critique du Jugement (CJ)، المقدمة، الفقرة 3.

حين تجد في ذاتها قانون ممارستها الخاصة بها. (حتى إذا تفرعت من هذا القانون علاقة ضرورية بإحدى المَلَكَات الأخرى). إن نقد العقل الخالص يبدأ بالسؤال: هل هنالك، ملكة معرفة عليا؟ ونقد العقل العملي: هل هنالك مَلَكة رغبة عليا؟ ونقد الحكم: هل هنالك شكل أعلى للذة والألم؟ (خلال زمن طويل، لم يعتقد كانط بهذه الامكانية الأخيرة).

ملكة المعرفة العليا

لا يكفي تصوُّرٌ بحد ذاته لتكوين معرفة. فلأجل معرفة شيء ما، لا يلزم فقط أن يكون لدينا تصور، بل أن نخرج منه «للاعتراف بتصور آخر بخصوصه كمرتبط به». إن المعرفة هي إذاً تأليف تصورات. «نفكر بأن نجد خارج المفهوم أ محمولاً ب يكون غريباً عن هذا المفهوم لكننا نظن أن من واجبنا إلحاقه به»؛ نثبت من موضوع تصورٍ ما شيئاً لا يتضمنه هذا التصور. والحال أن تأليفاً كهذا يقدم نفسه بشكلين: **بَعْديّاً**، حين يتوقف على التجربة. إذا قلت: «هذا الخط المستقيم أبيض»، يتعلق الأمر حقاً بتلاقٍ بين تحديدين لا مباليين: ليس كل خط مستقيم أبيض، والذي يكون أبيض ليس أبيض بالضرورة.

على العكس، حين أقول «الخط المستقيم هو الطريق الأقصر»، «ثمة سبب لكل ما يتغير»، أقوم بتأليف **قَبْلي**: أُثبت ب من أ على أنه مرتبط به بالضرورة وبصورة شاملة. (ب هو

إذاً تصور قَبْليّ؛ أما أ، فيمكن أن يكون كذلك ويمكن ألا يكون). إن ميزتي القَبْلي هما الشامل والضروري. لكن تحديد القَبْلي هو التالي: مستقل عن التجربة. يمكن أن ينطبق القَبْلي على التجربة و، في بعض الأحوال، لا ينطبق إلا عليها. لكنه لا يشتق منها. تحديداً، ليس هنالك تجربة تتطابق مع الكلمات «كلهم»، «دائماً»، «بالضرورة». . . إن الأقصر ليس صفة تفضيل أو ناتج استقراء، بل هو قاعدة قَبْلية أقدّم بها خطاً على أنه خط مستقيم. وسبب ليس هو الآخر ناتج استقراء، بل هو مفهوم قَبْلي أتعرف بواسطته في التجربة على شيء يحدث.

ما دام التأليف synthèse تجريبياً، تظهر مَلَكة المعرفة بشكلها الأدنى: تجد قانونها في التجربة وليس في ذاتها. لكن التأليف القَبْلي يحدد ملكة معرفة عليا. إن هذه الأخيرة لا تعود، في الواقع، تنضبط على موضوعات تعطيها قانوناً. على العكس، إن التأليف القَبْلي هو الذي يُسند للموضوع ميزةً لم تكن متضمَّنةً في التصور. يلزم إذاً أن يخضع الموضوع بحد ذاته لتأليف التصور، أن ينضبط هو ذاته على ملكة المعرفة لدينا، وليس العكس. حين تجد ملكة المعرفة في ذاتها قانونها الخاص بها، تسن القوانين هكذا على أساس موضوعات المعرفة.

لهذا السبب فإن تحديد شكل أعلى لملكة المعرفة هو في الوقت ذاته تحديد مصلحة للعقل: «إن المعرفة العقلانية

والمعرفة القَبْلية هما شيئان متماثلان»، أو أن الأحكام التأليفية القبْلية هي بحد ذاتها مبادئ لما يجب أن نسميه علوم العقل التأملية»[1]. إن مصلحة العقل تتحدد بما يهتم به العقل، تبعاً للحالة العليا لمَلَكةٍ ما. يشعر العقل بصورة طبيعية بمصلحة تَفَكُّرية spéculatif؛ وهو يشعر بها تجاه الموضوعات الخاضعة بالضرورة لملكة المعرفة بشكلها الأعلى.

إذا سألنا الآن: ما هي هذه الموضوعات؟ نرى في الحال أنه قد يكون متناقضاً أن نجيب بأنها «الأشياء في ذاتها». فكيف يمكن شيئاً كما هو في ذاته أن يخضع لملكة المعرفة لدينا وينضبط عليها؟ فقط تستطيع ذلك مبدئياً الموضوعات كما تظهر، أي «الظاهرات». (هكذا، في نقد العقل الخالص، يكون التأليف القَبْلي مستقلاً عن التجربة، لكنه لا ينطبق إلا على موضوعات التجربة). نرى إذاً أن مصلحة العقل التفكرية تقوم بشكل طبيعي على الظاهرات وفقط عليها. لن نعتقد بأن كانط بحاجة لبرهنات طويلة للوصول إلى هذه النتيجة: إنها نقطة انطلاق للنقد، ومشكلة نقد العقل الخالص تبدأ ما وراء ذلك). لو لم يكن ثمة غير المصلحة التفكرية، لكان أمراً مشكوكاً جداً فيه أن ينخرط العقل يوماً في تأملات بخصوص الأشياء في ذاتها.

---

(1) نقد العقل العملي، المقدمة؛ نقد العقل الخالص، المدخل، 5.

ملكة الرغبة العليا

تفترض ملكة الرغبة تصوراً يحدد الارادة. لكن أيكفي هذه المرة الاستناد إلى وجود تصورات قبْلية كي يكون تأليف الارادة والتصور هو ذاته قَبْلياً؟ في الحقيقة، تنطرح المشكلة بشكل مختلف تماماً. حتى حين يكون تصوُّرٌ قبْلياً، يحدِّد الارادة بواسطة لذةٍ مرتبطة بالموضوع الذي يتصوره: يبقى التأليف إذاً تجريبياً أو بعْدياً؛ الارادة، محدَّدةٌ بطريقة «مَرَضية»؛ ملكة الرغبة، في حالة دنيا. لكي تبلغ هذه شكلها الأعلى، ينبغي أن يكف التصور عن أن يكون تصوراً لموضوع، حتى قبْلياً. ينبغي أن يكون تصوراً لشكل خالص. «إذا انتزعنا من قانونٍ بطريقة التجريد كلَّ مادة، أي كل موضوع للارادة كمبدأ محدِّد، لا يبقى غير الشكل البسيط لتشريع شامل[1]». إن ملكة الرغبة هي إذاً عليا، والتأليف العملي الذي يتناسب معها هو قَبْلي، حين لا تعود الارادة محدَّدة بفعل اللذة، بل بالشكل البسيط للقانون. عندئذٍ، لا تعود ملكة الرغبة تجد قانونها خارج ذاتها، في مادة أو في موضوع، بل في ذاتها: يقال عنها مستقلة بذاتها autonome[2].

(1) نقد العقل العملي، القضية théorème 3.

(2) بخصوص نقد العقل العملي، سيكون علينا العودة إلى مدخل السيد ألكييه، في طبعة PUF، وإلى كتاب السيد ڤيالاتو، في مجموعة «Sup. Initiation philosophique».

في القانون الأخلاقي، يكون العقل بحد ذاته (من دون توسط شعور باللذة أو بالألم) هو الذي يحدِّد الإرادة. هنالك إذاً مصلحة للعقل تتناسب مع ملكة الرغبة العليا: مصلحة عملية، لا يُخلط بينها وبين مصلحة تجريبية، ولا بينها وبين المصلحة التفكرية. لا ينفك كانط يذكِّر بأن العقل العملي «ذو مصلحة» بعمق. نحدس مذاك بأن نقد العقل العملي سوف ينمو بالتوازي مع نقد العقل الخالص: يتعلق الأمر أولاً بمعرفة ما هي طبيعة هذه المصلحة، وعلى ماذا تقوم. أي: بما أن ملكة الرغبة تجد في ذاتها قانونها الخاص بها، علام يقوم هذا التشريع؟ ما هي الكائنات أو الموضوعات التي تكون خاضعة للتأليف العملي؟ بيد أنه ليس مستبعداً أن يكون الجواب هنا، على الرغم من توازي الأسئلة، أكثر تعقيداً بكثير مما في الحالة السابقة. سوف يُسمح لنا إذاً بأن نؤجل تفحُّص هذا الجواب إلى ما بعد. (أكثر أيضاً: سوف يُسمح لنا مؤقتاً بألا نتفحص مسألة شكل أعلى للذة والألم، لأن معنى هذه المسألة يفترض هو ذاته النقدين الآخرين).

يكفينا أن نحفظ مبدأ أطروحة أساسية للنقد عموماً: ثمة مصالح للعقل تختلف من حيث الطبيعة. هذه المصالح تشكل منظومة عضوية ومراتَبة، هي منظومة غايات الكائن العاقل. يَحْدث ألا يتذكر العقلانيون إلا المصلحة التفكرية: تبدو لهم المصالح العملية تتفرع منها فقط. لكنَّ لتضخم المصلحة التفكرية هذا نتيجتين مكدِّرتين: يتم الوقوع في الخطأ بصدد

غايات التفكُّر الحقيقية، لكن يتم بوجه خاص قَصْر العقل على واحدة فقط من مصالحه. بحجة تنمية المصلحة التفكرية، يجري تشويه العقل في مصالحه الأشد عمقاً. إن فكرة تعدد (وتراتب) منهجي للمصالح، وفقاً للمعنى الأول لكلمة «ملكة»، تسيطر على الطريقة الكانطية. هذه الفكرة هي مبدأ حقيقي، مبدأ منظومة غايات.

المعنى الثاني لكلمة مَلَكَة

تحيل مَلَكَةٌ، في معنى أول، إلى العلاقات المتنوعة لتصوُّر على وجه العموم. لكنها تدل، في معنىً ثانٍ، على مصدر نوعي خاص للتصورات. سوف نميز إذاً عدداً من المَلَكات يساوي ما هنالك من أنواع تصورات. إن الجدول الأشد بساطة، من زاوية المعرفة، هو التالي: 1) الحدس (تصوُّر فريد يتعلق من دون واسطة بموضوع تجربة، ومصدره موجود في الحساسية sensibilité)؛ المفهوم (تصوُّر يتعلق عبر واسطة بموضوع تجربة، بواسطة تصورات أخرى، ويكون مصدره في الادراك L'entendement)؛ 3 ـ الفكرة Idée (مفهوم يتجاوز هو ذاته إمكانية التجربة ويكون مصدره في العقل)[1].

بيد أن فكرة notion التصور، كما استخدمناها حتى الآن،

(1) نقد العقل الخالص، الديالكتيك، «الأفكار عموماً».

تبقى غامضة. بصورة أكثر دقة، علينا أن نميز التصور وما يَظهر. إن ما يظهر لنا، إنما هو الموضوع أولاً كما يبدو. وكلمة «موضوع» (هنا) أكثر مما ينبغي. ما يظهر لنا أو ما يظهر في الحدس، إنما هو أولاً الظاهرة بما هي تنوُّع محسوس تجريبي (بَعْدي). نرى أن كلمة ظاهرة، لدى كانط، لا تعني ظاهراً، بل ظهوراً[1]. تبدو الظاهرة في الحيِّز (المكان) وفي الزمن: إن الحيّز والزمن هما بالنسبة إلينا شكلا كل ظهور ممكن، الشكلان الخالصان لحدسنا أو حساسيتنا. وبوصفهما كذلك، هما بدورهما مظهران: مظهران قَبْليان هذه المرة. ما يظهر ليس إذاً فقط التنوع الظاهراتي التجريبي في الحيّز وفي الزمن، بل التنوع الخالص القبْلي للحيز والزمن بالذات. إن الحدس الخالص (الحيّز والزمن) هو بالضبط الشيء الوحيد الذي تُظهره الحساسية قَبْلياً.

ليكون كلامنا دقيقاً، لن نقول إن الحدس حتى القبْلي هو تصوّر، ولا إن الحساسية مصدر تصورات. إن ما يهم في التصور représentation، إنما هو البادئة : re-présentation تستتبع استئنافاً فعّالاً لما يظهر، إذاً فعالية ووحدةً تتميزان من السلبية والتنوع الخاصين بالحساسية بصفتها حساسية. لم نعد

---

(1) نقد العقل الخالص، علم الجمال، الفقرة 8 («لا أقول إن الأجسام لا تفعل غير أن تبدو توجد خارجي... قد أكون على خطأ إذا لم أكن أرى إلا ظاهراً خالصاً في ما ينبغي أن أنظر إليه على أنه ظاهرة»).

بحاجة، من هذه الزاوية، لتحديد المعرفة على أنها تأليف تصورات. إن التصور re-présentation بالذات هو الذي يتحدد كمعرفة، أي كتأليف ما يظهر.

علينا أن نميز، من جهة، الحساسية الحدسية كمَلَكَة استقبال، ومن جهة أخرى، الملكات الفعالة كمصادر لتصورات حقيقية. إن التأليف، مأخوذاً في فعاليته، يحيل إلى المخيّلة؛ وفي وحدته، إلى الإدراك؛ وفي جملته، إلى العقل. لدينا إذاً ثلاث ملكات فعّالة تتدخل في التأليف، لكنها أيضاً مصادر لتصورات نوعية خالصة، حين ننظر إلى واحدة من بينها في علاقتها بأخرى: المخيّلة، الإدراك، العقل. إن تكويننا هو بحيث تكون لدينا ملكةٌ متلقية، وثلاث ملكات فعالة. (يمكننا أن نفترض كائنات أخرى، مكوّنة بطريقة أخرى؛ مثلاً كائناً إلهياً يكون إدراكه حدسياً وينتج المتنوّع. لكن عندئذٍ، تجتمع كل ملكاته في وحدة سامية. إن فكرة كائن كهذا كحدٍّ يمكن أن تلهم عقلنا، لكنها لا تعبر عن عقلنا، ولا عن وضعها بالنسبة لملكاتنا الأخرى).

العلاقة بين معنيي كلمة مَلَكَة

فلننظر إلى ملكة بالمعنى الأول: هي، بشكلها الأعلى مستقلة ذاتياً وتشريعية؛ تسن القوانين بخصوص موضوعات خاضعة لها؛ وتتناسب معها مصلحة للعقل. كان السؤال

الأول للنقد عموماً هو التالي إذاً: ما هي هذه الأشكال العليا، ما هي هذه المصالح، وعلى ماذا تقوم؟ لكن يطرأ سؤال ثان: كيف تتحقق مصلحة للعقل؟ أي: ما الذي يضمن خضوع الموضوعات، كيف تخضع؟ ما الذي يشرّع حقاً في المَلَكة المنظور إليها؟ هل هي المخيلة، أو هو الإدراك، أو هو العقل؟ إننا نرى أنه لما كانت ملكة محددة بمعنى الكلمة الأول، بحيث تتناسب معها مصلحة للعقل، علينا أن نبحث أيضاً عن ملكة، بالمعنى الثاني، قادرة على تحقيق هذه المصلحة أو على ضمان المهمة التشريعية. بعبارات أخرى، لا شيء يكفل لنا أن العقل يكلف نفسه هو ذاته تحقيق مصلحته الخاصة به.

لنفرض مَثَل نقد العقل الخالص. يبدأ هذا الأخير باكتشاف ملكة المعرفة العليا، إذاً مصلحة العقل التفكرية. هذه المصلحة تقوم على الظاهرات؛ في الواقع، بما أن الظاهرات ليست أشياء في ذاتها، يمكنها أن تخضع لملكة المعرفة، وينبغي أن تخضع لكي تكون المعرفة ممكنة. لكننا نسأل من جهة أخرى ما هي الملكة ـ بما هي مصدر تصورات ـ التي تضمن هذا الخضوع وتحقق تلك المصلحة. ما هي الملكة (بالمعنى الثاني) التي تشرّع في ملكة المعرفة بالذات؟ إن جواب كانط المشهور هو أن الادراك وحده يشرّع في ملكة المعرفة أو في مصلحة العقل التفكرية. ليس العقل إذاً هو الذي يعتني هنا بمصلحته الخاصة به: «يترك العقل الخالص،

كل شيء للإدراك[1]...».

علينا أن نتوقع أن الجواب لن يكون مماثلاً بالنسبة لكل نقد: هكذا في ملكة الرغبة العليا، إذاً في مصلحة العقل العملية، يكون العقل بالذات هو الذي يشرّع، غير تارك لأحد مهمة تحقيق مصلحته الخاصة به.

إن السؤال الثاني للنقد بوجه عام ينطوي أيضاً على وجه آخر. إن ملكة مشرّعة، بما هي مصدر تصورات، لا تلغي أي إستخدام للملكات الأخرى. حين يسن الادراك القوانين في مصلحة المعرفة، يحتفظ العقل والمخيلة بدور أصيل تماماً، لكنه متوافق مع مهمات يحددها الإدراك. وحين يشرّع العقل بذاته في المصلحة العملية، فالإدراك بدوره هو الذي ينبغي أن يلعب دوراً أصيلاً، ضمن منظور يحدده العقل...، الخ. وفقاً لكل نقد، سوف يدخل الإدراك، والعقل، والمخيلة في علاقات متنوعة، برئاسة إحدى هذه الملكات. ثمة إذاً تبدلات منهجية في العلاقة بين الملكات، حسبما ننظر إلى مصلحة العقل هذه أو تلك. باختصار: مع هذه الملكة بمعنى الكلمة الأول (ملكة المعرفة، ملكة الرغبة، الشعور باللذة أو بالألم)، ينبغي أن تتطابق هذه العلاقة بين ملكات بالمعنى الثاني للكلمة (مخيّلة، إدراك، عقل). هكذا يشكل مذهب الملكات شبكة حقيقية، مكوّنة للطريقة الصُورية.

(1) نقد العقل الخالص، الديالكتيك، «حول الأفكار الصورية».



الفصل الأول

العلاقة بين الملكات
في نقد العقل الخالص

«قَبْلي» وصوري

إن معياري القَبْلي هما الضروري والشامل. ويتحدد القبْلي كمستقل عن التجربة، لكن بالضبط لأن التجربة لا «تعطيـ» ـنا أبداً شيئاً شاملاً وضرورياً. إن الكلمات «الجميع»، «دائماً»، «بالضرورة» أو حتى «غداً» لا تحيل إلى شيءٍ ما في التجربة: لا تشتق من التجربة، حتى إذا كانت تنطبق عليها. والحال اننا حين نعرف، نستخدم هذه الكلمات: نقولِ أكثر مما هو معطى لنا، نتخطى معطيات التجربة. ـ لقد جرى الكلام غالباً على تأثير هيوم على كانط. فهيوم، في الواقع، كان أول من حدّد المعرفة بتخطٍّ كهذا. أنا أعرف، ليس حين ألاحظ «رأيت الشمس تشرق ألف مرة» بل حين أحكم بأن «الشمس ستشرق غداً»، «كل المرات التي تصل فيها حرارة الماء إلى مئة درجة، يدخل بالضرورة في حالة غليان». . .

يسأل كانط أولاً: ما هو واقع المعرفة (**Quid facti**)؟ واقع المعرفة هو أن لدينا تصورات قبلية (نحكم بفضلها). إما مجرد «مظاهر»: الحيّز والزمن، وهما شكلان قبليان للحدس، حدسان قبْليّان هما بالذات، يتميزان عن المظاهر التجريبية أو المضامين البَعْدية (مثلاً، اللون الأحمر)، أو، لنكون دقيقين في الكلام، تصورات»: الجوهر، السبب، الخ.، وهي مفاهيم قَبْلية تتميز عن المفاهيم التجريبية (مثلاً، مفهوم الأسد). إن السؤال **Quid facti?** هو موضوع ما وراء الطبيعة. **أن يكون الحيز والزمن مظهرين أو حدسين قبليين**، هذا هو موضوع ما يسميه كانط «العرض الماورائي» للحيّز والزمن. وأن يكون في متناول الادراك مفاهيم قَبْلية (مقولات) تُستنتج من أشكال الحكم، فهذا موضوع ما يسميه كانط «الاستنتاج الماورائي» من المفاهيم.

إذا تخطينا ما هو معطى لنا في التجربة، فذلك بفضل مبادئ هي مبادئنا، مبادئ ذاتية بالضرورة. إن المعطى لا يمكن أن يشكل أساساً للعملية التي تتخطى بها المعطى. بيد أنه لا يكفي أن تكون لدينا مبادئ؛ يلزم أيضاً أن تكون لدينا فرصة ممارستها. أقول «الشمس ستشرق غداً»، لكن الغد لا يصبح حاضراً من دون أن تشرق الشمس بالفعل. سرعان ما قد نفقد فرصة ممارسة مبادئنا إذا لم تثبت التجربة بحد ذاتها تخطياتنا، وتفي بها إذا صح التعبير. ينبغي إذاً أن يكون معطى التجربة خاضعاً هو ذاته لمبادئ من النوع ذاته للمبادئ الذاتية

التي تضبط مساعينا. إذا كانت الشمس تشرق تارة، ولا تشرق طوراً؛ «إذا كان الزُّنجفر أحمر تارة، وطوراً أسود، خفيفاً حيناً، وحيناً ثقيلاً؛ إذا كان إنسان يتحول تارة إلى حيوان وطوراً إلى آخر؛ إذا في يوم طويل كانت الأرض تارة مغطاة بثمار وطوراً بجليد وثلج، فإن مخيلتي التجريبية قد لا تجد فرصة لتستقبل في الفكر الزنجفر الثقيل مع تصور اللون الأحمر. . .»؛ «لا يكون لمخيلتنا التجريبية إطلاقاً من شيء تفعله متوافقٍ مع قوتها، وبالتالي فقد تبقى مدفونة في قاع النفس كملكة ميتة ومجهولة بالنسبة إلينا بالذات»[1].

نرى بصدد أي نقطة يتم قطع كانط مع هيوم. لقد كان هيوم قد تأكد من أن المعرفة تستتبع مبادئ ذاتية نتخطى بها المعطى. لكن تلك المبادئ كانت تبدو له على وجه الحصر مبادئ للطبيعة البشرية، مبادئ تداعٍ نفسية تتعلق بتصوراتنا الخاصة بنا. أما كانط فيغيّر المُشكلة: ما يظهر لنا بحيث يكوّن طبيعة يجب أن يخضع بالضرورة لمبادئ من النوع ذاته لتلك التي تضبط مسار تصوراتنا (لا بل للمبادئ ذاتها). إن المبادئ ذاتها هي التي ينبغي أن تعطي صورة عن مساعينا الذاتية، وكذلك عن واقع أن المعطى يخضع لمساعينا. أي أن ذاتية المبادئ ليست ذاتية تجريبية أو نفسية، بل هي ذاتية «صورية».

(1) نقد العقل الخالص، التحليلي، الطبعة الأولى، «حول تأليف إعادة التكوين في المخيّلة».

لهذا السبب، يعقب السؤال الفعلي سؤال أرقى: سؤال قانوني، quid juris? لا تكفي ملاحظة أن لدينا، في الواقع، تصورات قَبْلية. يلزم أيضاً أن نشرح لماذا وكيف تنطبق هذه التصورات على التجربة، هي التي لا تشتق منها. لماذا وكيف يكون المعطى الذي يبرز في التجربة خاضعاً بالضرورة للمبادئ عينها التي تضبط قَبْلياً تصوراتنا (إذاً خاضعاً لتصوراتنا القبلية بحد ذاتها)؟ هذا هو السؤال القانوني. ـ قَبْليّ تدل على تصورات لا تشتق من التجربة. وتدل صوري على المبدأ الذي تكون التجربة بفضله خاضعة بالضرورة لتصوراتنا القَبْلية. لهذا السبب، يعقب العرض الماوراثي للحيّز والزمن عرضٌ صوري. واستنتاج المقولات الماوراثي استنتاجٌ صوري. وكلمة «صوري» تصف مبدأ خضوع ضروري من جانب معطيات التجربة لتصوراتنا القبلية، وبصورةٍ ملازمةٍ مبدأ انطباق ضروري للتصورات القبلية على التجربة.

الثورة الكوبرنيكية

في العقلانية الدوغمائية، كانت نظرية المعرفة تقوم على فكرة تطابق بين الذات والموضوع، اتفاق، بين نسق الأفكار ونسق الأشياء. هذا الاتفاق كان له وجهان: كان يستتبع في ذاته غائيةً؛ وكان يشترط مبدأ لاهوتياً كمصدر وضمانة لهذا الانسجام، لهذه الغائية. لكنه مثير للفضول أن نرى أنه، في منظور مختلف تماماً، كانت لتجريبية هيوم نهاية متشابهة:

لكي يفسر هيوم أن مبادئ الطبيعة متفقة مع مبادئ الطبيعة البشرية، كان مضطراً للتذرع صراحةً بانسجام مسبّق harmonie préétablie.

إن الفكرة الأساسية لما يسميه كانط «ثورته الكوبرنيكية» تتمثل بما يلي: استبدال فكرة انسجام بين الذات والموضوع (اتفاق نهائي) بمبدأ خضوع ضروري من الموضوع للذات. إن الاكتشاف الجوهري هو أن ملكة المعرفة مشرّعة، أو لمزيد من الدقة، أن ثمة شيئاً مشرّعاً في ملكة المعرفة (كذلك شيئاً مشرّعاً في ملكة الرغبة). هكذا فإن الكائن العاقل يكتشف أن لديه قوى جديدة. إن الشيء الأول الذي تعلمنا إياه الثورة الكوبرنيكية هو أننا نحن الذين نأمر ونقود. ثمة هنا قلب للفهم القديم للحكمة: كان يتحدد الحكيم، بصورةٍ ما، بانقياداته (خضوعاته) الخاصة به، وبصورة أخرى باتفاقه «النهائي» مع الطبيعة. أما كانط فيعارض الحكمة بالصورة النقدية: نحن، مشرّعي الطبيعة. حين يعلن فيلسوف، غريب جداً في الظاهر عن الكانطية، إحلال **Jubere** محل **Parere**، يدين لكانط أكثر بكثير مما يظن هو بالذات.

قد يبدو أن مشكلة خضوع من جانب الموضوع ممكنةُ الحل بسهولة من وجهة نظر مثالية ذاتية. لكن ما من حل أبعد من الكانطية. إن الواقعية التجريبية إحدى ثوابت الفلسفة النقدية. ليست الظاهرات ظواهر لفعاليتنا، لكنها ليست نواتج لها أيضاً. هي تؤثر فينا بوصفنا ذوات سلبية ومتلقية. يمكنها

أن تخضع لنا، بالضبط لأنها ليست أشياء في ذاتها. لكن كيف تخضع لنا، هي التي لم ننتجها نحن؟ كيف يمكن ذاتاً سلبية أن تمتلك من جهة أخرى ملكة فعّالة، بحيث أن الانفعالات التي تشعر بها تخضع بالضرورة لهذه الملكة؟ إن مشكلة العلاقة بين الذات والموضوع، لدى كانط، تنزع إذاً إلى الارتباط بالباطن: تصبح مشكلة علاقة بين ملكات ذاتية تختلف من حيث الطبيعة (حساسية متلقية [للتأثيرات] وإدراك فعّال).

التأليف والإدراك المشرّع

التصور يعني تأليف ما يظهر. والتأليف يتمثل إذاً في التالي: يتم تصور تنوُّع، أي طرحه كمتضمَّن في تصوّر. وللتأليف وجهان: الفهم l'appréhension، الذي نطرح به المتنوّع كشاغل لحيّز ما وزمن ما، الذي «تنتج» به أجزاء في الحيز وفي الزمن؛ وإعادة التكوين، التي نعيد بها تكون الأجزاء السابقة كلما نصل إلى اللاحقة. إن التأليف المحدَّد هكذا لا يقوم فقط على التنوع كما يظهر في الحيّز وفي الزمن، بل على تنوع الحيّز والزمن بحد ذاتهما. من دونه لا يتم، في الواقع، «تصوّر» الحيّز والزمن.

هذا التأليف، بما هو فهم كما بما هو إعادة تكوين، يحدده كانط دائماً كفعلٍ للمخيّلة[1]. لكن السؤال هو التالي: هل

(1) نقد العقل الخالص، التحليلي، هنا وهناك (أنظر الطبعة الأولى، «حول=

صحيح تماماً أن نقول، كما فعلنا سابقاً، إن التأليف يكفي لتشكيل المعرفة؟ في الحقيقة، تستتبع المعرفة شيئين يتجاوزان التأليف بحد ذاته: تستتبع الوعي، أو لمزيد من الدقة تبعية التصورات لوعيٍ واحد ينبغي أن تكون مربوطة فيه. والحال أن تأليف المخيلة، مأخوذاً في ذاته، ليس وعياً لذاته إطلاقاً[1]. من جهة أخرى، تستتبع المعرفة علاقة ضرورية بموضوع. إن ما يشكل المعرفة ليس فقط الفعل الذي نصنع به تأليف المتنوّع، بل الفعل الذي نربط بواسطته بموضوع ما المتنوّعَ المتصوَّر (تمييز: هذه طاولة، هذه تفاحة، هذا هو الموضوع كذا أو كيت...).

إن لتحديدَيْ المعرفة هذين علاقة عميقة. إن تصوراتي هي ملكي بما هي مربوطة في وحدة وعي، بحيث يصاحبها الـ «أنا أفكر». والحال أن التصورات ليست موحّدة هكذا في وعي، من دون أن يوضع المتنوع الذي تؤلفه، عبر ذلك بالذات، في علاقة بموضوع ما. لا ريب أننا لا نعرف إلا موضوعات موصوفة (يصفها تنوعٌ على أنها هذا أو ذاك). لكن المتنوع لا يرتبط أبداً بموضوع إذا لم نكن نتصرف بالموضوعية على أنها

= علاقة الادراك بموضوعات عموماً»: «ثمة ملكة فعّالة تقوم بتأليف العناصر المتنوعة: نسميها المخيلة، وأسمّي عملها الذي يمارَسُ مباشرةً في الادراكات الحسية perceptions فهماً»).

(1) نقد العقل الخالص، التحليلي، الفقرة 10.

شكل عموماً («موضوع أيّاً يكن»، «موضوع = س»)، من أين يأتي هذا الشكل؟ الموضوع أياً يكن هو قرين الأنا أفكر أو وحدة الوعي، هو التعبير عن الكوجيتو*، مَوضعَتُه الشكلية. لذا فالصيغة الحقيقية (التأليفية) للكوجيتو هي التالية: أفكر في نفسي و، إذ أفعل ذلك، أفكر في الموضوع أياً يكن الذي أربط به تنوعاً متصوراً.

إن شكل الموضوع لا يحيل إلى المخيلة بل إلى الادراك: «أؤكد أن مفهومَ موضوعٍ على وجه العموم، الذي لا يمكن أن نجده في الوعي الأشد وَضوحاً الخاص بالحدس، إنما يخص الادراكَ بوصفه ملكةً مخصوصة[1]». إن كل استخدام الإدراك ينمو، في الواقع، انطلاقاً من الـ أنا أفكر؛ أكثر من ذلك، إن وحدة الـ أنا أفكر «هي الإدراك بحد ذاته»[2]. إن الإدراك يتصرف بمفاهيم قبلية تسمّى مقولات؛ وإذا طُرِح السّؤال كيف تتحدد المقولات، نرى أنها في الوقت ذاته تصورات وحدة الوعي، و، بوصفها كذلك، **محمولات للموضوع أياً يكن**. مثلاً ليس كل موضوع أحمر، والموضوع الذي يكون أحمر لا يكون أحمر بالضرورة؛ لكن ليس ثمة موضوع لا يكون

(*) صيغة ديكارت المعروفة، Cogito, ergo sum، أنا أفكر إذاً أنا موجود، أو ما نسميه الكوجيتو الديكارتي (المعرّب).

(1) رسالة إلى هيرز، 26 أيار 1789.

(2) نقد العقد الخالص، التحليلي، فقرة 16.

جوهراً، سبباً ونتيجة لشيء آخر، في علاقة متبادلة مع شيء آخر. تعطي المقولةُ إذاً تأليفَ المخيّلةِ وحدةً من دونها لا توفّر لنا هذه الأخيرة أيّ معرفة إذا أردنا الدقة. باختصار يمكننا أن نقول ما يعود إلى الإدراك: ليس التأليف بحد ذاته، بل وحدة التأليف والتعبيرات عن تلك الوحدة.

إن الأطروحة الكانطية هي التالية: تخضع الظاهرات بالضرورة للمقولات، إلى حد أننا نكون، بواسطة المقولات، مشرّعي الطبيعة الحقيقيين. لكن السؤال هو أولاً: لماذا الادراك بالضبط (وليس المخيّلة) هو المشرّع؟ لماذا هو الذي يسنّ القوانين في ملكة المعرفة؟ ـ لنعثر على الجواب عن هذا السؤال ربما يكفي التعليق على عباراته. بديهي أنه ليس في وسعنا السؤال: لماذا تخضع الظاهرات للحيّز والزمن؟ إن الظاهرات هي ما يظهر، والظهور هو الوجود مباشرة في الحيّز وفي الزمن. «بما أنه فقط بواسطة هذه الأشكال الخالصة للحساسية يمكن أن يظهر لنا شيءٌ ما، أي يصير موضوع حدس تجريبي، يكون الحيّز والزمن حدسين خالصين ينطويان قبْلياً على شرط إمكانية الموضوعات كظاهرات[1]». لذا فإن الحيّز والزمن يشكلان موضوع «عرض»، لا موضوع استنتاج؛ وعرضهما الصوري، مقارناً بالعرض الماورائي، لا يثير أي اعتراضات خاصة. لا يمكن القول إذاً إن الظاهرات «تخضع»

(1) نقد العقل الخالص، التحليلي، الفقرة 13.

للحيز والزمن: ليس فقط لأن الحساسية سلبية، بل بوجه خاص لأنها مباشرة (من دون وساطة)، ولأن فكرة الخضوع تستتبع على العكس تدخل وسيط، أي تأليف يربط الظاهرات بملكة فعالة قادرة على أن تكون مشرِّعة.

إذاً، ليست المخيلة بحد ذاتها ملكة مشرِّعة. تجسد المخيلة الوساطة بالضبط، تصنع التأليف الذي يربط الظاهرات بالادراك على أنه الملكة الوحيدة التي تشرِّع في مصلحة المعرفة. لذا يكتب كانط: «يتخلى العقل الخالص عن كل شيء للإدراك، الذي ينطبق مباشرة على موضوعات الحدس أو بالأحرى على تأليف هذه الموضوعات في المخيّلة»[1]. لا تخضع الظاهرات لتأليف المخيلة، إنما تخضع بواسطة هذا التأليف للادراك المشرِّع. خلافاً للحيّز والزمن، تكون المقولات إذاً، بوصفها مفاهيم الادراك موضوع استنتاج صوري، يطرح ويحل المشكلة المخصوصة لخضوعٍ من جانب الظاهرات.

هاكم كيف تُحَل هذه المشكلة بخطوطها العريضة: 1 ـ كل الظاهرات موجودة في الحيز وفي الزمن؛ 2 ـ إن التأليف القبلي للمخيلة يقوم قبْلياً على الحيز والزمن بحد ذاتهما؛ تخضع الظاهرات إذاً للوحدة الصورية لهذا التأليف وللمقولات التي تتصوره قبلياً. بهذا المعنى بالضبط يكون الإدراك مشرِّعاً:

(1) نقد العقل الخالص، الديالكتيك، «حول الأفكار الصورية».

لا ريب أنه لا يقول لنا القوانين التي تنصاع لها هذه الظواهر أو تلك من زاوية مادتها، لكنه يشكل القوانين التي تخضع لها كل الظاهرات من زاوية شكلها، بحيث «تكوّن» طبيعة محسوسة عموماً.

دور المخيّلة

ينطرح السؤال الآن حول ما يفعله الادراك المشرّع، بمفاهيمه أو وحدات تأليفه. يحكم: «لا يمكن الادراك أن يستخدم هذه المفاهيم لغير الحكم بواسطتها[1]». وينطرح السؤال أيضاً: ماذا تفعل المخيّلة بتأليفاتها؟ بحسب جواب كانط المشهور، تضع المخيّلة **تخطيطات elle schématise**. لن يجري الخلط إذاً، في المخيلة، بين التأليف والرسم الخيالي schème. إن هذا الأخير يفترض التأليف. والتأليف هو تعيين حيّزٍ ما وزمنٍ ما، الذي يُربَط عبره التنوع بالموضوع عموماً وفقاً للمقولات. لكن الرسم الخيالي هو تعيين مكاني ـ زمني يتطابق هو ذاته مع المقولة، في كل زمان ومكان: لا يتكوّن من صورة، بل من **علاقات مكانية ـ زمانية تجسد علاقات مفهومية بالضبط أو تحققها**. إن الرسم الخيالي

---

(1) نقد العقل الخالص، التحليلي، «الاستخدام المنطقي للادراك عموماً».
ـ إن مسألة معرفة إذا كان الحكم يستتبع أو يكوِّن ملكة مخصوصة سوف تُدرس في الفصل الثالث.

الخاص بالمخيّلة هو الشرط الذي بموجبه يصور الادراك المشرّع أحكاماً بواسطة مفاهيمه، أحكاماً سوف تقوم مقام مبادئ لكل معرفة للمتنوع. هو لا يجيب عن السؤال: كيف تخضع الظاهرات للإدراك؟ بل عن هذا السؤال الآخر: كيف ينطبق الادراك على الظاهرات الخاضعة له؟

إذا كانت علاقات مكانية ـ زمانية قادرة على أن تتلاءم مع علاقات مفهومية (على الرغم من اختلاف طبيعتيهما)، فثمة وراء ذلك، بحسب كانط، لغز عميق وفن مخفي. لكن لن نستند إلى هذا النص للتفكير بأن التخطيطية schématisme هي فعل المخيّلة الأشد عمقاً أو فنها الأكثر عفوية. إن التخطيطية schématisme هي فعل أصلي للمخيّلة: وحدها تضع تخطيطات. لكنها لا تفعل ذلك إلا حين يقود الادراك أو تكون له سلطة التشريع. لا تضع تخطيطات إلا لأجل المصلحة التفكرية. حين يهتم الادراك بالمصلحة التفكرية، إذاً حين يصبح محدِّداً، حينئذٍ وحينئذٍ فقط تحزم المخيلة أمرها على وضع تخطيطات. وسوف نرى لاحقاً نتائج هذا الوضع.

دور العقل

يحكم الإدراك، لكن العقل يستدل. والحال أنه وفقاً لمذهب أرسطو، يفهم كانط الاستدلال بصورة قياسية: بما أن مفهوماً للإدراك معطىً، يبحث العقل عن حدٍّ وسط، أي عن

مفهوم آخر، إذا أُخذ بكامل مدلوله يشرط نسبة المفهوم الأول إلى موضوع (هكذا يشرط إنسانٌ نسبة النعت «فانٍ» إلى كايوس). ومن هذه الزاوية، إنما بالنسبة لمفاهيم الإدراك بالضبط يمارس العقل عبقريته الخاصة به: «يصل العقل إلى معرفةٍ (ما) بواسطة أفعال للإدراك تشكل سلسلة من الشروط[1]». لكن بالضبط، إن وجود مفاهيم قبلية عن الادراك (مقولات) يطرح مشكلة مخصوصة. تنطبق المقولات على كل موضوعات التجربة الممكنة؛ وللعثور على حد وسط يبرر نسبة المفهوم القبلي لكل الموضوعات، لا يعود في وسع العقل أن يلجأ إلى مفهوم آخر (حتى قبليّ)، بل يلزمه أن يُكوّن أفكاراً تتخطى إمكانية التجربة. هكذا يُحمّل العقل بصورةٍ ما، لأجل مصلحته التفكرية الخاصة به، على تكوين أفكار صورية. وهذه الأخيرة تمثل جملة الشروط التي تُنسب وفقاً لها مقولة علاقة إلى موضوعات التجربة الممكنة؛ تمثل إذاً شيئاً غير مشروط[2]. هكذا الذات المطلقة (النفس) بالنسبة لمقولة الجوهر، السلسلة الكاملة (العالم) بالنسبة لمقولة السببية، كل الواقع (الله كـ **ens realissimum**) بالنسبة للجماعة.

ثمة أيضاً، نرى أن العقل يلعب دوراً لا أحد غيره يستطيع الاضطلاع به؛ لكنه يكون مصمماً على لعبه. «ليس للعقل من

(1) نقد العقل الخالص، الديالكتيك، «الأفكار الصورية».

(2) نقد العقل الخالص، المرجع ذاته.

موضوع غير الإدراك واستخدامه المتفق مع غايته[1]». ذاتياً، تتعلق أفكار العقل بمفاهيم الادراك لأجل إعطائها حداً أقصى من الوحدة ومن الامتداد المنهجيين في آن معاً. من دون العقل، لا يجمع الادراك في كلٍّ واحدٍ مجموعَ مساعيه المتعلقة بموضوع ما. لهذا السبب فإن العقل، في اللحظة ذاتها التي يترك فيها للادراك سلطة التشريع لمصلحة المعرفة، يحتفظ مع ذلك بدور لنفسه، أو بالأحرى يتلقى بالمقابل من الادراك بالذات وظيفة فريدة: تكوين بؤر مثالية خارج التجربة، تتجه نحوها مفاهيم الإدراك (الحد الأقصى من الوحدة)؛ تكوين آفاق عليا تعكس مفاهيم الادراك (الحد الأقصى من الامتداد)[2]، وتحتضنها. «يتخلى العقل الخالص عن كل شيء للإدراك، الذي ينطبق مباشرة على موضوعات الحدس أو بالأحرى على تأليف هذه الموضوعات في المخيّلة. يحتفظ لنفسه حصراً بالجملة المطلقة في استخدام مفاهيم الإدراك، ويسعى لدفع الوحدة التأليفية المتصوَّرة في المقولة حتى اللامشروط المطلق[3]».

وبصورة موضوعية أيضاً، يكون للعقل دور. ذلك أن الادراك لا يستطيع التشريع بصدد الظاهرات إلا من زاوية

---

(1) نقد العقل الخالص، الديالكتيك، ملحق، «استخدام الأفكار المنظِّم».

(2) نقد العقل الخالص، المرجع ذاته.

(3) نقد العقل الخالص، الديالكتيك، «الأفكار الصورية».

الشكل. والحالة هذه، فلنفترض أن الظاهرات تخضع شكلياً لوحدة التأليف، لكنها تُظهر من زاوية مادتها تنوعاً جذرياً: ثمة أيضاً، لا يعود للادراك فرصة ممارسة سلطته (هذه المرة: الفرصة المادية). «لا يعود هناك حتى مفهومٌ للنوع، أو مفهوم عام، وبالتالي إدراك[1]». لا ينبغي إذاً فقط أن تخضع الظاهرات من زاوية الشكل للمقولات، بل أن تتطابق الظاهرات من زاوية المادة مع احتكار العقل أو ترمز إليها. يدخل انسجامٌ، غائيةٌ، من جديد على هذا المستوى. لكننا نرى أن الانسجام، هنا، مطروح فقط كمسلَّمة بين مادة الظاهرات وأفكار العقل. ليس وارداً في الواقع القول إن العقل يسن القوانين بخصوص مادة الظاهرات. ينبغي أن يفترض وحدة منهجية للطبيعة، وأن يطرح هذه الوحدة كمشكلة أو كحد، ويضبط مساعيه، على فكرة هذا الحد إلى لا نهاية. العقل هو إذاً هذه الملكة التي تقول: كل شيء يحدث كما لو... هو لا يؤكد إطلاقاً أن الجملة ووحدة الشروط معطاتان في الموضوع، بل فقط أن الموضوعات تسمح لنا بأن ننزع إلى تلك الوحدة المنهجية على أنها أعلى درجة من درجات معرفتنا. هكذا فإن الظاهرات في مادتها تتطابق تماماً مع الأفكار، والأفكار مع مادة الظاهرات؛ لكن بدلاً من خضوع ضروري ومحدَّد، ليس لدينا هنا غير تطابق، اتفاق غير

(1) نقد العقل الخالص، الديالكتيك، ملحق، «استخدام الأفكار المنظِّم».

محدّد. ليست الفكرة وهماً، يقول كانط؛ إن لها قيمة موضوعية، تمتلك موضوعاً؛ لكن هذا الموضوع بحد ذاته «غير محدّد»، «إشكالي». غير محدّدة في موضوعها، ممكن تحديدها بالقياس إلى موضوعات التجربة، حاملة مثال تحديد لامتناه بالنسبة لمفاهيم الادراك: تلك هي وجوه الفكرة الثلاثة. لا يكتفي العقل إذاً بالاستدلال بالنسبة لمفاهيم الادراك، إنه «يرمز» بالنسبة لمادة الظاهرات[1].

مشكلة العلاقة بين المَلَكات: الحس المشترك

تدخل هكذا الملكات الثلاث الفعّالة (المخيّلة، الادراك، العقل) في علاقةٍ ما، مرتبطة بالمصلحة التفكرية. إن الادراك هو الذي يشرّع ويحكم؛ لكن في ظل الإدراك، تؤلّف المخيّلة وتضع تخطيطات، ويستدل العقل ويرمز، بحيث يكون للمعرفة حد أقصى من الوحدة المنهجية. والحال أنّ كل اتفاق للملكات في ما بينها يحدد ما يمكن تسميته حسّاً مشتركاً.

«الحس المشترك» كلمة خطرة، مطبوعة جداً بالتجريبية. لذا لا يجب تعريفه على أنه «حس» مخصوص، (ملكة تجريبية مخصوصة). هو يدل على العكس على اتفاق قبْلي للملكات،

(1) لن تظهر نظرية الرمزية إلا في نقد الحكم **Critique du Jugement**. لكن «المماثلة»، كما هي موصوفة في «ملحق للديالكتيك» في نقد العقل الخالص، هي المخطط الأول لهذه النظرية.

أو بصورة أدق على «نتيجة» اتفاق كهذا[1]. من هذه الزاوية، يبدو الحس المشترك، لا كمعطىً نفسي، بل كالشرط الذاتي لكل «قابلية إيصال communicabilité». إن المعرفة تستتبع حساً مشتركاً، من دونه لا يكون ممكناً إيصالها ولا تستطيع الطموح إلى الشمولية. ـ لن يتخلى كانط أبداً، بهذا المعنى، عن المبدأ الذاتي لحس مشترك، أي عن فكرة طبيعة خيّرة للملكات، طبيعة سليمة ومستقيمة تسمح لها بالتناغم بعضها مع بعض وتكوين نُسَب منسجمة. «إن الفلسفة الأعلى، بالنسبة للغايات الجوهرية للطبيعة البشرية، ليس في وسعها أن تؤدي إلى أبعد مما تفعله القيادة الممنوحة للحس المشترك». حتى العقل، من الزاوية التفكرية، يتمتع بطبيعة خيّرة تتيح له أن يكون في اتفاق مع باقي الملكات: الأفكار «تعطينا إياها طبيعة عقلنا ويستحيل أن تشتمل هذه المحكمة العليا لكل حقوق تفكُرنا وكل طموحاته، هي بالذات، على توهمات وأوهام أصلية»[2].

فلنبحث بادئ ذي بدء عن مستتبعات هذه النظرية عن الحس المشترك، حتى إذا كان ينبغي أن تثير مشكلة معقدة. إن إحدى النقاط الأكثر أصالة في الكانطية هي فكرة اختلافات في الطبيعة بين ملكاتنا. هذا الاختلاف في الطبيعة لا يظهر

(1) نقد الحكم C. J.، الفقرة 40.

(2) نقد العقل الخالص، الديالكتيك، ملحق، «هدف الديالكتيك النهائي».

فقط بين ملكة المعرفة، وملكة الرغبة والشعور باللذة أو بالألم، بل أيضاً بين الملكات كمصادر تصورات. إن الحساسية والادراك يختلفان طبيعةً، الأولى كملكة حدس، والثاني كملكة مفاهيم. هنا أيضاً، يعارض كانط في آنٍ معاً الدوغمائية والتجريبية (اللتين كانتا تؤكّدان كلٌّ بطريقتها، اختلافاً بسيطاً في الدرجة (إما اختلافاً في الوضوح، انطلاقاً من الادراك؛ أو اختلافاً في الحيوية، انطلاقاً من الحساسية). لكن عندئذٍ، يتذرع كانط، لتفسير كيف تتفق الحساسية السلبية مع الادراك الفعّال، بالتأليف وبتخطيطية المخيلة التي تنطبق قبْلياً على أشكال الحساسية وفقاً للمفاهيم. لكن هكذا لا يكون حصل غير تغيير وجهة المشكلة: ذلك أن المخيلة والادراك يختلفان بحد ذاتهما من حيث الطبيعة، وليس الاتفاق بين هاتين الملكتين الفعّالتين أقل «غموضاً». (كذلك الأمر بالنسبة للاتفاق إدراك ـ عقل).

يبدو أن كانط يصطدم بصعوبة مخيفة. لقد رأينا أنه كان يرفض فكرة انسجام مسبّق بين الذات والموضوع: كان يستبدله بمبدأ خضوع ضروري من جانب الموضوع للذات بحَد ذاتها. لكن ألا يقع مجدداً على فكرة الانسجام منقولةً إلى مستوى ملكات الذات التي تختلف من حيث الطبيعة؟ لا ريب أن هذا النقل أصيل. لكن لا يكفي التذرع باتفاق منسجم للملكات، أو بحس مشترك كناتج لهذا الاتفاق؛ إن النقد عموماً يتطلب مبدأ الاتفاق، كأصلٍ للحسّ المشترك. (هذه

المشكلة الخاصة بانسجام للملكات هي من الأهمية بحيث يميل كانط إلى إعادة تفسير تاريخ الفلسفة ضمن منظوره: أنا مقتنع بأن لايبنيتز مع انسجامه المسبَّق، الذي كان يشمل به كل شيء، لم يكن يفكر في انسجام كائنين متمايزين، كائنٍ محسوس وكائن معقول، بل في انسجام ملكتين لكائن واحد تتفق فيه الحساسية والادراك لأجل معرفة قائمة على التجربة[1]». لكن إعادة التفسير هذه بالذات ملتبسة: تبدو تشير إلى أن كانط يتذرع بمبدأ أعلى غائي ولاهوتي، على طريقة سابقيه بالذات. «إذا أردنا الحكم على أصل هذه الملكات، مع أن بحثاً كهذا يتجاوز تماماً حدود العقل البشري، لا نستطيع تحديد أساسٍ غير خالقنا الإلهي»[2].

مع ذلك، فلننظر عن كثب أكثر إلى الحس المشترك بشكله التفكري (sensus communis logicus). هو يعبر عن انسجام الملكات في مصلحة العقل التفكرية، أي تحت إشراف الادراك. إن اتفاق الملكات يحدِّد هنا الادراك، أو أنه يتم في ظل مفاهيم يحددها الادراك، والأمران سيان. علينا أن نتوقع أن تدخل الملكات ـ من زاوية مصلحة أخرى للعقل ـ في علاقة أخرى، تحت تحديد ملكة أخرى، بحيث يتم تكوين حس مشترك آخر: مثلاً حس مشترك أخلاقي، تحت إشراف

---

(1) رسالة إلى هيرز، 26 أيار 1789.

(2) المرجع ذاته.

العقل بالذات. لهذا السبب يقول كانط إن اتفاق الملكات قادر على علة نَسَب (حسبما تكون هذه الملكة أو تلك تحدد العلاقة)[1]. لكن في كل مرة نضع أنفسنا فيها من زاوية علاقة أو اتفاق بات محدَّداً، بات معيَّناً بشكل خاص، يكون محتوماً أن يبدو لنا الحس المشترك نوعاً من الواقع القبْلي الذي لا يمكن أن نذهب أبعد منه.

وهذا يعني أن النقدين الأولين لا يمكنهما أن يحلا المشكلة الأصلية للعلاقة بين الملكات، بل أن يشيرا اليها فقط ويحيلانا إلى هذه المشكلة كما لو إلى مهمة أخيرة. إن كل اتفاق محدَّد يفترض في الواقع أن تكون الملكات - بصورة أكثر عمقاً - قادرة على اتفاق حر وغير محدَّد[2]. وفقط على مستوى هذا الاتفاق الحر وغير المحدَّد **(sensus communis aestheticus)** سوف يكون ممكناً طرح مشكلة أساس للاتفاق أو أصل للحس المشترك. لهذا ليس علينا أن ننتظر لا من نقد العقل الخالص، ولا من نقد العقل العملي الجواب عن السؤال الذي لن يأخذ معناه الحقيقي إلا في نقد الحكم. بما يخص أساساً لانسجام الملكتين، لا يجد النقدان الأولان تتويجهما إلا بالنقد الأخير.

(1) نقد الحكم، الفقرة 21.

(2) المرجع ذاته.

استعمال مشروع، استعمال غير مشروع

1 ـ وحدها الظاهرات يمكن أن تخضع لملكة المعرفة (يكون متناقضاً أن تخضع الأشياء في ذاتها). إن المصلحة التفكرية تقوم إذاً بالطبع على الظاهرات، ليست الأشياء في ذاتها موضوع مصلحة تفكرية طبيعية. 2 ـ كيف تخضع الظاهرات بالضبط لملكة المعرفة، ولماذا في هذه الملكة؟ إنها تخضع، عبر تأليف المخيلة، للادراك ومفاهيمه. إن الادراك إذاً هو الذي يشرّع في ملكة المعرفة. إذا استُدرج العقل هكذا لأن يتخلى للادراك عن همّ مصلحته التفكرية الخاصة به، فذلك لأنه لا ينطبق هو بالذات على الظاهرات ويكوّن أفكاراً تتخطى إمكانية التجربة. 3 ـ يشرّع الادراك بصدد الظاهرات من زاوية شكلها. وبوصفه هذا، ينطبق ويجب أن ينطبق حصراً على ما يخضع له: لا يعطينا أي معرفة للأشياء كما هي في ذاتها.

هذا العرض لا يبيِّن إحدى الموضوعات الأساسية لنقد العقل الخالص. لأسباب متنوعة، يقض مضجعَ الادراك والعقل الطُموحُ لجعلنا نعرف الأشياء في ذاتها. إن كانط يذكّرنا دائماً بالأطروحة القائلة إن هناك أوهاماً داخلية، واستعمالات غير مشروعة للملكات. يحدث للمخيلة أن تحلم، بدلاً من وضع التخطيطات. أكثر من ذلك بدل أن ينطبق الادراك حصراً على الظاهرات («استعمال تجريبي»)، يحدث له أن يطمح لتطبيق مفاهيمه على الأشياء كما هي في

ذاتها («استعمال صوري»). وهذا ليس الأشد خطورة بعد. بدل أن ينطبق العقل على مفاهيم الادراك («استعمال ماثل أو منظّم»)، يحدث له أن يطمح للانطباق مباشرة على مواضيع، وأن يريد التشريع في ميدان المعرفة («استعمال مفارق transcendant أو تكويني»). لماذا هذا هو الأخطر؟ إن الاستعمال الصوري للإدراك يفترض فقط أن يتجرد من علاقته بالمخيّلة. والحال أن هذا التجرد قد لا تكون له غير آثار سلبية إذا لم يكن الادراك مدفوعاً بالعقل الذي يوهمه بوجود حقل إيجابي يجب اكتسابه خارج التجربة. وكما يقول كانط، يأتي الاستعمال الصوري للادراك ببساطة من كون هذا الأخير يهمل حدوده الخاصة به، في حين أن الاستعمال المفارق للعقل يلزمنا بتخطي حدود الادراك[1].

بهذا المعنى بالضبط يستحق **نقد العقل الخالص** عنوانه: يكشف كانط أوهام العقل التفكرية، المشكلات الزائفة التي يجرنا اليها، بخصوص النفس والعالم والله. يستبدل كانط مفهوم **الخطأ** التقليدي (الخطأ كناتج، في الفكر، لحتمية خارجية)، بمفهوم **مشكلات زائفة** و**أوهام** داخلية. يقال عن هذه الأوهام إنها محتومة، لا بل تنتج من طبيعة العقل[2]. كل

(1) نقد العقل الخالص، الديالكتيك، «الظاهر الصوري».

(2) نقد العقل الخالص، الديالكتيك، «الاستدلالات الديالكتيكية للعقل الخالص» و«الملحق».

ما يمكن أن يفعله النقد هو تجنب آثار الوهم على المعرفة بالذات، لكن ليس منع تكوّنه في ملكة المعرفة.

نصل هذه المرة إلى مشكلة تعني بالكامل نقد العقل الخالص. كيف نصالح فكرة أوهام العقل الداخلية أو استعمال الملكات غير المشروع، مع تلك الفكرة الأخرى، التي ليست أقل جوهرية بالنسبة للكانطية: فكرة أن ملكاتنا (بما فيها العقل) مجهزة بطبيعة خيّرة وتتفق في ما بينها ضمن المصلحة التفكرية؟ يقال لنا من جهة إن مصلحة العقل التفكرية تقوم بصورة طبيعية وحصرية على الظاهرات؛ ومن جهة أخرى، انه ليس في وسع العقل الامتناع عن الحلم بمعرفة بالأشياء في ذاتها، وعن «الاهتمام» بها من الزاوية التفكرية.

فلنتفحص بصورة أكثر دقة الاستعمالين الرئيسيين غير المشروعين. يتمثل الاستعمال الصوري في ما يلي، أن الادراك يزعم معرفة شيء ما على وجه العموم (إذاً بمعزل عن شروط الحساسية). مذاك، لا يمكن أن يكون هذا الشيء ما إلا الشيء كما هو في ذاته؛ ولا يمكن افتكاره إلا كما فوق محسوس («شيء في ذاته noumène»). لكن في الحقيقة، يستحيل أن يكون شيء في ذاته كهذا موضوعاً إيجابياً بالنسبة لإدراكنا. إن ملازم إدراكنا بالضبط إنما هو شكل الموضوع أيّاً يكن أو الموضوع على وجه العموم؛ لكن بالضبط، ليس هذا الأخير موضوع معرفة إلا بوصفه ينعته تنوّعٌ يُربط به ضمن شروط الحساسية. إن معرفة موضوع عموماً، لا تكون مقصورة على

شروط حساسيتنا، هي فقط «معرفة من دون موضوع». «إن الاستعمال الصوري الصرف للمقولات ليس استعمالاً في الواقع، وليس له موضوع محدَّد، ولا حتى موضوع قابل للتحديد من ناحية الشكل[1]».

إن الاستعمال المفارق يتمثل في كون العقل يدعي بذاته معرفة شيء محدَّد. (يحَدِّد موضوعاً كمطابق للفكرة). لتكون للاستخدام المفارق للعقل صياغةٌ معاكسة في الظاهر للاستعمال الصوري للإدراك، يفضي إلى النتيجة عينها: لا يمكننا تحديد موضوع فكرة إلا بافتراض أنه يوجد في ذاته وفقاً للمقولات[2]. أكثر من ذلك، إن هذا الافتراض هو الذي يجر الادراك بالذات إلى استعماله الصوري غير المشروع، موحياً إليه بوهم معرفةٍ بموضوع.

مهما تكن طبيعة العقل خيِّرة، يُمِضُّه أن يكون عليه التخلص من عبء الاهتمام بمصلحته التفكرية الخاصة به وتسليم الادراك القدرة التشريعية. لكن بهذا المعنى، نلاحظ أن أوهام العقل تنتصر بوجه خاص ما دام العقل في حالة الطبيعة. والحال أننا لن نخلط بين حالة طبيعة العقل وحالته المدنية، ولا حتى مع قانونه الطبيعي الذي يتم في الحالة

---

(1) ن ع غ، التحليلي، «مبدأ تمييز كل الموضوعات عموماً بين ظاهرات وأشياء في ذاتها».

(2) ن ع غ، الديالكتيك، «الهدف النهائي للديالكتيك الطبيعي».

المدنية الكاملة[1]. إن النقد هو بالضبط إرساء هذه الحالة المدنية: على غرار عقد رجال القانون، يستتبع تخلياً عن العقل، من الزاوية التفكرية. لكن حين يتخلى العقل هكذا، لا تكف المصلحة التفكرية عن أن تكون مصلحته الخاصة به، وهي تحقق بالكامل قانون طبيعته الخاصة به.

مع ذلك، فهذا الجواب ليس كافياً. لا يكفي ربط الأوهام أو التحريفات بحالة الطبيعة، والتكوين السليم بالحالة المدنية أو حتى بالحالة الطبيعية. لأن الأوهام تبقى في ظل القانون الطبيعي، في الحالة المدنية والنقدية للعقل (حتى حين لا تعود لها القدرة على خداعنا). ينفتح عندئذٍ مخرج واحد: ذلك أن العقل، من جهة أخرى، يشعر بمصلحةٍ هي ذاتُها مشروعةٌ وطبيعية بالنسبة للأشياء في ذاتها، لكن مصلحة لا تكون تفكرية. بما أن مصالح العقل لا تبقى غير مبالية بعضها بالبعض الآخر، بل تشكل منظومة مراتبية، من المحتَّم أن ينعكس ظل المصلحة العليا على الأخرى. عندئذٍ، حتى الوهم يأخذ معنىً إيجابياً وصحيحاً، ما دام يكف عن خداعنا: يعبر على طريقته عن إخضاع المصلحة التفكرية في منظومة للغايات. لن يهتم العقل التفكري يوماً بالأشياء في ذاتها، إذا لم تكن هذه الأخيرة أولاً وحقاً موضوع مصلحة أخرى

(1) ن ع خ، الميثودولجيا، «نظام العقل الخالص بالنسبة لاستعماله السجالي».

للعقل[1]. علينا السؤال إذاً: ما هي هذه المصلحة العليا؟ (وبالضبط لأن المصلحة التفكرية ليست العليا، يمكن العقل أن يفوّض للإدراك مهمة تشريع ملكة المعرفة).

---

(1) ن ع خ، الميثودولوجيا، «الغاية النهائية للاستعمال الصرف لعقلنا».

الفصل الثاني

العلاقة بين الملكات في نقد العقل العملي

العقل المشرِّع

لقد رأينا أن ملكة الرغبة كانت قادرة على اتخاذ شكل أعلى: حين لم تكن تحددها تصورات لمواضيع (محسوسة أو فكرية)، شعورٌ باللذة أو بالألم يربط تصورات من هذا النوع بالإرادة، بل تصور شكل خالص. هذا الشكل الخالص هو شكل تشريع شامل. لا يظهر القانون الأخلاقي كشمولي مقارنٍ ونفسي (مثلاً: لا تفعل للغير، الخ). يأمرنا القانون الأخلاقي بأن نفتكر حكمة إرادتنا كـ «مبدأ تشريع شامل». يتطابق على الأقل مع الأخلاق عمل يقاوم هذا الامتحان المنطقي، أي عمل يمكن افتكار حكمته من دون تناقضٍ كقانونٍ شامل. يكون الشمولي، بهذا المعنى، مطلقاً منطقياً.

إن شكل تشريع شامل ينتسب إلى العقل. فالإدراك بحد ذاته، في الواقع، لا يفتكر شيئاً محدَّداً إذا لم تكن تصوراته تصورات موضوعات مقصورة على شروط الحساسية. إن تصوراً ليس مستقلاً فقط عن كل عاطفة، بل كذلك عن كل

مادة وكل شرط محسوس، يكون عقلانياً بالضرورة. لكن هنا لا يستدل العقل. إن وعي القانون الأخلاقي واقعةٌ، «ليس واقعة تجريبية، بل الواقعة الوحيدة للعقل الخالص الذي يعلن عن نفسه بذلك كمشرِّع في الأصل»[1]. إن العقل إذاً هو هذه الملكة التي تسنّ القوانين من دون واسطة في ملكة الرغبة. وعلى هذا الشكل، يتسمّى «عقلاً خالصاً عملياً». وملكة الرغبة، التي تجد تحديدها في ذاتها (لا في مادة أو في موضوع)، تتسمّى بحصر المعنى إرادة، «إرادة مستقلة بذاتها».

ممَّ يتكوّن التأليف العملي القبلي؟ إن صيغ كانط.تتباين من هذه الناحية. لكن حين يسأل السائل ما هي طبيعة إرادة يحدِّدها بشكل كافٍ شكلُ القانون البسيط (إذاً بمعزل عن كل شرط محسوس أو قانون طبيعي للظاهرات)، علينا أن نجيب: إنها إرادة حرة. وحين يسأل ما هو القانون القادر على تحديد إرادة حرة بما هي كذلك، علينا أن نجيب: القانون الأخلاقي (كشكل خالص لتشريع شامل). إن العلاقة التضمينية المقابلة هي بحيث يُحْتَمَل أن يشكل العقل العملي والحرية واحداً. بيد أن المسألة ليست هنا. فمن زاوية تصوراتنا، يكون مفهوم العقل العملي هو الذي يفضي بنا إلى مفهوم الحرية، كما لو كان شيئاً مرتبطاً بالضرورة بهذا المفهوم الأول، الذي ينتسب إليه ولا «يكمن» مع ذلك فيه. في الواقع، إن مفهوم الحرية لا

(1) ن ع ع، (نقد العقل العملي)، التحليلي، حاشية «القانون الأساسي».

يكمن في القانون الأخلاقي، بما أنه هو ذاته فكرةٌ للعقل التفكري. لكن هذه الفكرة تبقى محض إشكالية، وتقييدية وغير محدَّدة، إذا لم تعلمنا الأخلاق بأننا أحرار. فبالقانون الأخلاقي، على وجه الحصر، نعرف أننا أحرار، أو أن مفهوم الحرية لدينا يكتسب حقيقة موضوعية، وإيجابية ومحدَّدة. نجد إذاً في استقلال الارادة الذاتي تأليفاً قبْلياً يعطي مفهوم الحرية حقيقة موضوعية محدَّدة، عبر ربطه بالضرورة بمفهوم العقل العملي.

مشكلة الحرية

إن السؤال الأساسي هو التالي: علام يقوم تشريع العقل العملي؟ ما هي الكائنات أو المواضيع التي تخضع للتأليف العملي؟ لم يعد هذا السؤال سؤال «عرض» لمبدأ العقل العملي، بل «استنتاج». والحال أن لدينا سِلْكاً ناقلاً: وحدها كائنات حرة يمكن أن تخضع للعقل العملي. إن هذا الأخير يشرِّع بخصوص كائنات حرة، أو لمزيد من الدقة بخصوص سببية هذه الكائنات (عملية يكون بها كائن حر سبباً لشيء ما). لم نعد ننظر الآن إلى مفهوم الحرية لنفسه، بل إلى ما يمثله مفهوم كهذا.

ما دمنا ننظر إلى الظاهرات، كما تظهر ضمن شروط الحيّز والزمن، لا نجد شيئاً يشبه الحرية: تخضع الظاهرات خضوعاً دقيقاً لقانون سببية طبيعية (كمقولة للإدراك) يكون كل شيء،

بحسبها، ناتج شيء آخر إلى ما لا نهاية له، وكلٌّ سبب مرتبطاً بسبب سابق له. أما الحرية فيتم تعريفها، على العكس، بقدرةٍ «على أن تبدأ من ذاتها وضعاً، لا تدخل سببيته بدورها (كما في القانون الطبيعي) في سببٍ آخر يحدِّدها في الزمن»[1]. بهذا المعنى، لا يمكن مفهوم الحرية أن يمثل ظاهرة، بل فقط شيئاً في ذاته ليس معطىً في الحدس - وتقود إلى هذه الخلاصة ثلاثة عناصر.

أولاً - إن المعرفة، التي تقوم حصراً على الظاهرات، مضطرة لأجل مصلحتها الخاصة بها أن تطرح وجود الأشياء في ذاتها، بوصفها لا يمكن أن تكون معروفة، بل ينبغي أن تُفتكر لتقوم مقام أساس للظاهرات المحسوسة بحد ذاتها. إن الأشياء في ذاتها يتم افتكارها إذاً كـ «نومين noumènes»، أشياء معقولة أو ما فوق محسوسة تسجِّل حدود المعرفة وتحيلها إلى شروط الحساسية[2].

ثانياً - في حالة على الأقل، تنسب الحرية إلى الشيء في ذاته، وينبغي افتكار النومين كحر: حين تتمتع الظاهرة، التي يتطابق معها، بملكات فعالة وعفوية لا تُختزل إلى مجرد الحساسية. لدينا إدراك، وبوجه خاص عقل. نحن فَهم

---

(1) ن ع خ، الديالكتيك، «حل الأفكار الكوسمولوجية لجملة الانحراف...».

(2) ن ع خ، التحليلي، مبدأ تمييز الظاهرات - الأشياء في ذاتها...».

intelligence[1]. وبوصفنا أفهاماً أو كائنات عاقلة، علينا أن نفتكر أنفسنا كأعضاء عالم معقول أو ما فوق محسوس، موهوبين سببية حرة.

ثالثاً - ثم إن مفهوم الحرية هذا، كمفهوم شيء في ذاته (نومين)، قد يبقى محض إشكالي وغير محَدَّد (وإن كان ضرورياً)، إذا لم يكن للعقل من مصلحة غير مصلحته التفكرية. لقد رأينا أن العقل العملي وحده يحدِّد مفهوم الحرية عبر إعطائه حقيقة موضوعية. ففي الواقع، حين يكون القانون الأخلاقي قانون الإرادة تجد هذه الأخيرة نفسها مستقلة تماماً عن الشروط الطبيعية للحساسية التي تربط كل سبب بسبب سابق: «لا شيء سابق لتحديد الارادة هذا[2]». لذا فإن مفهوم الحرية، كفكرةٍ للعقل، يتمتع بامتياز سام على كل الأفكار الأخرى: لأنه يمكن أن يحدَّد عملياً، يكوِّن المفهوم الوحيد (فكرة العقل الوحيدة) الذي يعطي الأشياء في ذاتها معنى واقعة» أو ضمانتها، ويجعلنا ندخل بالفعل العالم المعقول[3].

يبدو إذاً أن العقل العملي، إذ يعطي مفهوم الحرية حقيقة موضوعية، يشرِّع بالضبط بصدد موضوع ذلك المفهوم. إن العقل العملي يشرِّع بصدد الشيء في ذاته، بصدد الكائن الحر

(1) ن ع خ، الديالكتيك، «توضيح الفكرة الكوسمولوجية للحرية».
(2) نقد العقل العملي (ن ع ع)، التحليلي، «امتحان نقدي».
(3) نقد الحكم، الفقرة 91؛ ن ح ع، المقدمة.

بوصفه شيئاً في ذاته، بصدد السببية النومينية والمعقولة لكائن كهذا، بصدد العالم ما فوق المحسوس الذي يتكوّن من تلك الكائنات. «ليست الطبيعة ما فوق المحسوسة، بوصفنا نستطيع أن نكوّن مفهوماً عنها، غير طبيعةٍ تحت الاستقلال الذاتي للعقل العملي؛ لكن قانون ذلك الاستقلال الذاتي هو القانون الأخلاقي، الذي هو هكذا القانون الأساسي لطبيعة ما فوق محسوسة...»؛ «إن القانون الأخلاقي هو قانون للسببية بالحرية، إذاً قانون إمكانية طبيعة ما فوق محسوسة»[1]. القانون الأخلاقي هو قانون وجودنا المعقول، أي عقوبة الذات كشيء في ذاته وسببيتها. لذا يميز كانط تشريعين، وميدانين مطابقين: «التشريع بمفاهيم طبيعية» هو التشريع الذي يشرِّع فيه الإدراك، معيّناً هذه المفاهيم، في ملكة المعرفة أو في مصلحة العقل التفكرية؛ إن ميدانه هو ميدان الظاهرات كمواضيع لكل تجربة ممكنة، بوصفها تكوّن طبيعة محسوسة. «إن التشريع بمفهوم الحرية» هو ذلك الذي يشرِّع فيه العقل، محدِّداً هذا المفهوم، في ملكة الرغبة، أي في مصلحته العملية الخاصة به؛ إن ميدانه هو ميدان الأشياء في ذاتها المفتكرة كنومينات، بوصفها تكوّن طبيعة ما فوق محسوسة. هذا هو ما يسميه كانط «الهوة الهائلة» بين الميدانين[2].

---

(1) ن ع ع، التحليلي، «استنتاج مبادئ العقل الخالص العملي».

(2) نقد الحكم، المدخل، الفقرة 2، الفقرة 9.

إن الكائنات في ذاتها، في سببيتها الحرة، تخضع إذاً للعقل العملي، لكن بأي معنى يجب فهم كلمة «تخضع»؟ ما دام الادراك يمارس فعله على الظاهرات في المصلحة التفكرية، فهو يشرّع على شيء غير ذاته. لكن حين يشرّع العقل في المصلحة العملية، يشرّع على كائنات عاقلة وحرة، على وجودها المعقول المستقل عن كل شرط محسوس. إن الكائن العاقل إذاً هو الذي يعطي نفسه بنفسه قانوناً بعقله. خلافاً لما يحصل بالنسبة للظاهرات يُظهر النومين للفكر تماثُلَ المشرّع والذات. «لا يمتلك الشخص في ذاته السمو بوصفه خاضعاً للقانون الأخلاقي، بل بوصفه ـ بالنسبة لهذا القانون بالذات ـ مشرّعاً في الوقت ذاته وليس تابعاً له إلا بصفته هذه[1]». هاكم إذاً ما تعنيْ كلمة «تخضع» في حالة العقل العملي: إن الكائنات ذاتها ذواتٌ ومشرّعةٌ، حتى أن المشرّع يشكل هنا جزءاً من الطبيعة التي يسن القوانين بخصوصها. إننا ننتمي إلى طبيعة ما فوق محسوسة، لكن بصفة أعضاء مشرّعين.

إذا كان القانون الأخلاقي قانون وجودنا المعقول، فذلك بالمعنى الذي يكون فيه الشكل، الذي تشكل الكائنات المعقولة، وهي تتخذه، طبيعةً ما فوق محسوسة. في الواقع، إنه ينطوي على مبدأ واحد محدِّد بالنسبة لكل الكائنات

---

(1) Fondements de la Métaphysique des Meurs (F M M)، الجزء الثاني.

العاقلة، تشتق منه وحدتها المنهجية[1]. نفهم مذاك إمكانية الشر. سوف يصر كانط دائماً على أن الشر هو في علاقةٍ ما مع الحساسية. لكنه يجد أساسه أيضاً في طبعنا المعقول. إن كذبة أو جريمة هما نتيجتان محسوستان، لكن لهما بالقدر نفسه سبباً معقولاً خارج الزمن. هذا هو حتى السبب في أننا لا ينبغي أن نماثل العقل العملي والحرية: ثمة دائماً في الحزية منطقة حرية اختيار يمكننا بها أن نحدد خياراً ضد القانون الأخلاقي. حين نحدد خياراً ضد القانون، لا نكف عن امتلاك وجود معقول، نفقد فقط الشرط الذي بموجبه يشكل هذا الوجود جزءاً من طبيعة ويؤلف مع الأخريات كلاً منهجياً. نكف عن أن نكون ذواتٍ، لكن أولاً لأننا نكف عن أن نكون مشرِّعين (نستعير في الواقع من الحساسية القانون الذي يدفعنا لاتخاذ القرار).

دور الإدراك

إذاً بمعنيين مختلفين جداً، يشكل كل من المحسوس وما فوق المحسوس طبيعة. وبين الطبيعتين، هناك فقط «تماثُل» (وجود في ظل قوانين). بفضل الطابع الغريب للطبيعة ما فوق المحسوسة لا تتحقق هذه الطبيعة أبداً بصورة كاملة، لأنه لا شيء يضمن لكائن عاقل أن أمثاله سوف يؤلفون

(1) المرجع ذاته.

وجودهم مع وجوده ويكوّنون هذه «الطبيعة» التي ليست ممكنة إلا بالقانون الأخلاقي. لهذا السبب لا يكفي القول إن علاقة الطبيعتين هي علاقة تماثل. يجب أن نضيف أن ما فوق المحسوس لا يمكن افتكاره هو بالذات كطبيعة إلا بالقياس إلى الطبيعة المحسوسة[1].

إننا نرى ذلك بوضوح في الامتحان المنطقي للعقل العملي، حيث نبحث إذا كان يمكن حكمة إرادة أن تتخذ الشكل العملي لقانون شامل. نتساءل أولاً إذا كان يمكن اعتبار الحكمة قانوناً نظرياً شاملاً لطبيعة محسوسة. مثلاً، إذا كان كل الناس يكذبون، تدمر الوعود نفسها بنفسها، لأنه يصبح أمراً متناقضاً أن يؤمن بها أحد: لا يمكن أن يكون للكذب إذاً قيمة قانون للطبيعة (المحسوسة). نخلص من ذلك إلى أنه إذا كانت حكمة إرادتنا قانوناً نظرياً للطبيعة المحسوسة، «يصبح كل واحد مضطراً لقول الحقيقة»[2]. من هنا: لا يمكن حكمة إرادةٍ كاذبةٍ أن تقوم، من دون تناقض، مقام قانون عملي خالص بالنسبة لكائنات عاقلة، بحيث تؤلف طبيعة ما فوق محسوسة. إنما بالقياس إلى شكل القوانين النظرية لطبيعة محسوسة نبحث إذا كان يمكن افتكار حكمة كقانون عملي لطبيعة ما فوق محسوسة (أي إذا كانت طبيعة ما

---

(1) المرجع ذاته.

(2) ن ع ع، التحليلي، «استنتاج مبادئ العقل الخالص العملي».

فوق محسوسة أو معقولة ممكنة في ظل قانون كهذا). . . بهذا المعنى، تظهر «طبيعة العالم المحسوس» كـ «نموذج لطبيعة معقولة»[1].

بديهي أن الإدراك يلعب هنا الدور الأساسي. إننا لا نستبقي من الطبيعة المحسوسة، في الواقع، شيئاً يتعلق بالحدس أو بالمخيلة. نستبقي فقط «شكل التوافق مع القانون» كما يوجد في الإدراك المشرّع. لكننا نستخدم بالضبط هذا الشكل، والادراك بحد ذاته، وفقاً لمصلحة وفي ميدان لم يعد فيه هذا الأخير مشرّعاً. لأنه ليست مقارنة الحكمة maxime بشكل قانون نظري للطبيعة المحسوسة هي التي تشكل المبدأ المحدِّد لإرادتنا[2]. ليست المقارنة إلا وسيلة نبحث بواسطتها في ما إذا كانت حكمة «تتكيف» مع العقل العملي، إذا كان عملٌ حالةً تنطبق عليها القاعدة، أي مبدأ عقلٍ بات الآن المشرِّع الوحيد.

ها نحن نلتقي شكلاً جديداً من الانسجام، نسبة جديدة في انسجام الملكات بحسب مصلحة العقل التفكرية، يَسنّ الإدراك القوانين، ويستدل العقل ويرمز (يعيِّن موضوع فكرته «بالقياس» إلى موضوعات التجربة). وبحسب مصلحة العقل العملية، يكون العقل بالذات هو الذي يسن القوانين؛ يحكم

(1) ن ع ع، التحليلي، «نموذجية الحكم الخالص العملي».

(2) ن ع ع، المرجع ذاته.

الادراك أو يستدل (مع أن هذا الاستدلال بسيط جداً ويتمثل في مجرد مقارنة)، ويرمز (يقتطف من القانون الطبيعي المحسوس نموذجاً لأجل الطبيعة ما فوق المحسوسة). والحال أن علينا، في هذه الصورة الجديدة، أن نحتفظ دائماً بالمبدأ ذاته: إن الملكة التي ليست مشرّعة تلعب دوراً يتعذر استبداله، لا يستطيع أن يتولاه أحد غيرها، لكن تحدِّد (اضطلاعها به) السلطةُ التشريعية.

ما السبب في أن الإدراك قادر على أن يلعب بذاته دوراً يتفق مع عقل عملي تشريعي؟ فلننظر إلى مفهوم السببية: هو متضمَّن في تحديد ملكة الرغبة (علاقة التصور بموضوع ينزع إلى إنتاجه)[1]. هو متضمَّن إذاً في الاستعمال العملي للعقل المتعلق بهذه الملكة. لكن حين يلاحق العقل مصلحته التفكرية، بالنسبة إلى ملكة المعرفة، «يتخلى عن كل شيء للادراك»: تنسب السببيةُ نفسها كمقولة إلى الادراك، لا بشكل سببٍ منتج أصلي (لأننا لسنا نحن الذين ننتج الظاهرات)، بل بشكل سببية طبيعية أو وَصْلٍ connexion يربط الظاهرات المحسوسة باللانهاية. حين يلاحق العقل، على العكس، مصلحته العملية، يستعيد من الادراك ما لم يكن قد أعاره إياه إلا ضمن منظور مصلحة أخرى. إذ يحدِّد ملكة الرغبة بشكلها

(1) ن ع ع، التحليلي، «حق العقل الخالص، في الاستعمال العملي، في توسيع...»: «مفهوم السببية متضمَّن سلفاً في مفهوم إرادة».

الأعلى، «يوحِّد مفهوم السببية مع مفهوم الحرية»، أي أنه يعطي مقولة السببية موضوعاً ما فوق محسوس (الكائن الحر كسبب منتج أصلي)[1]. سوف يتم التساؤل كيف يمكن العقل أن يستعيد ما كان تركه للإدراك، وتنازل عنه تقريباً في الطبيعة المحسوسة. لكن بالضبط، إذا كان صحيحاً أن المقولات لا تجعلنا نعرف من المواضيع غير مواضيع التجربة الممكنة، إذا كان صحيحاً أنها لا تشكل معرفة موضوع بمعزل عن شروط الحساسية، فهي تحتفظ مع ذلك بمعنى محض منطقي بالنسبة لمواضيع غير محسوسة، ويمكنها أن تنطبق عليها شرط أن تكون تلك المواضيع محدَّدة من جهة أخرى ومن زاوية غير زاوية المعرفة[2]. هكذا يحدِّد العقل عملياً موضوعاً للسببية ما فوق محسوس، ويحدِّد السببية بحد ذاتها كسببية حرة، قادرة على أن تكوِّن طبيعة بطريقة القياس.

الحس المشترك الأخلاقي والاستعمالات غير المشروعة

يذكِّر كانط غالباً بأن القانون الأخلاقي ليس بحاجة إطلاقاً لاستدلالات دقيقة، بل يستند إلى استعمال العقل الأكثر عادية أو الأكثر شيوعاً. حتى ممارسة الإدراك لا تفترض أي تعليم

---

(1) ن ع ع، المقدمة.

(2) ن ع ع، التحليلي، «حق العقل الخالص، في الاستعمال العملي، بتوسيع...».

مسبق، «لا علم ولا فلسفة». علينا أن نتكلم إذاً على حس مشترك أخلاقي. لا ريب أن الخطر يكمن دائماً في فهم «الحس المشترك» بالطريقة التجريبية، وفي أن نجعل منه حساً مخصوصاً، عاطفةً أو حدساً: لا يمكن أن يكون هناك (في حالة كهذه*) بلبلة أكثر سوءاً، بخصوص القانون الأخلاقي بالذات[1]. لكننا نعرِّف حساً مشتركاً بأنه اتفاق قَبْلي للملكات، اتفاق تتسبب به إحداها بوصفها ملكة تشريعية. إن الحس المشترك الأخلاقي هو اتفاق الادراك مع العقل، في ظل تشريع العقل بالذات. نعثر هنا مجدداً على فكرة طبيعةٍ خيّرة للملكات، وانسجامٍ معيّن وفقاً لمصلحةٍ للعقل كهذه.

لكن كانط يفضح الممارسات أو الاستعمالات غير المشروعة بصورة لا تقل عما في **نقد العقل الخالص**. إذا كان التفكير الفلسفي ضرورياً، فذلك لأن الملكات، على الرغم من طبيعتها الخيّرة، تولِّد أوهاماً لا يمكن ألا تقع فيها. بدل أن «يرمز» الادراك (أي أن يستعمل شكل القانون الطبيعي كما لو كان «نموذجاً» لأجل القانون الأخلاقي)، يحدث أن يبحث عن رسم خيالي schème يربط القانون بحدس[2]. أكثر من

---

(1) ن ع ع، التحليلي، الحاشية 2، للقضية IV.

(*) الإضافة من صنعنا، بهدف التوضيح (المعرِّب).

(2) ن ع ع، التحليلي، «نموذجية الحكم الخالص العملي».

ذلك: بدل أن يأمر العقل، من دون أن يمنح شيئاً في المبدأ للميول المحسوسة أو للمصالح التجريبية، يحصل أن يوفّق بين الواجب ورغباتنا: «يَنتج من ذلك ديالكتيك طبيعي[1]». ينبغي السؤال إذاً، ثمة أيضاً، كيف تتصالح الموضوعتان الكانطيتان، موضوعة انسجام طبيعي (حس مشترك) وموضوعة ممارسات متنافرة (لغو).

يلح كانط على الاختلاف بين نقد العقل الخالص التفكري ونقد العقل العملي: ليس هذا الأخير نقداً للعقل «الخالص» العملي. في الواقع، في المصلحة التفكرية، لا يمكن العقل بحد ذاته أن يشرِّع (أن يعتني بمصلحته الخاصة به): إن العقل الخالص هو إذاً مصدر أوهام داخلية، ما أن يطمح إلى القيام بدور تشريعي. على العكس ففي المصلحة العملية، لا يكلف العقل أحداً آخر بأن يسن القوانين: «حين نكون بيّنّا أنه موجود، لا يكون بحاجة للنقد إذاً»[2]. إن ما يحتاج إلى نقد، ما هو مصدر أوهام، ليس العقل الخالص العملي، بل بالأحرى النجَاسة التي يمتزج به، بوصف المصالح التجريبية تنعكس فيه. يتطابق إذاً مع نقد العقل الخالص التفكري نقد للعقل العملي النجس. مع ذلك، ثمة شيء مشترك يبقى بين الاثنين: إن الطريقة المسماة صورية هي دائماً تعيين استعمال

---

(1) FMM، الجزء الأول (النهاية).

(2) ن ع ع، المدخل.

مائل للعقل، وفقاً لاحدى مصالحه. إن نقد العقل الخالص يفضح إذاً الاستعمال المفارق لعقل تفكري يطمح إلى التشريع بنفسه؛ ويفضح نقد العقل العملي الاستعمال المفارق لعقل عملي، بدلاً أن يشرّع بنفسه يترك نفسه ينشرط تجريبياً[1].

مع ذلك، من حق القارئ أن يتساءل إذا كانت هذه المقارنة المشهورة التي يقيمها كانط بين النقدين، تجيب بشكل كاف عن السؤال المطروح. إن كانط نفسه لا يتكلم على «ديالكتيك» واحد للعقل العملي، بل يستخدم الكلمة بمعنيين مختلفين كفاية. يبيّن في الواقع أن العقل العملي لا يستطيع الامتناع عن طرح صلة ضرورية بين السعادة والفضيلة، لكنه يسقط هكذا في تناقض antinomie*. ويكمن التناقض في ما يلي، أن السعادة لا يمكن أن تكون سبباً للفضيلة (لأن القانون الأخلاقي هو المبدأ الوحيد المحدِّد للارادة الخيّرة)، وأن الفضيلة لا تبدو قادرة أكثر على أن تكون سبباً للسعادة (لأن قوانين العالم المحسوس لا تنضبط إطلاقاً على نوايا إرادة خيّرة). والحال، بلا ريب، أن فكرة السعادة تستتبع الارضاء الكامل لرغباتنا وميولنا. سوف يتم التردد مع ذلك في أن يُرى في ذلك التناقض (ولا سيما في طرفه الثاني) ناتج عكس بسيط للمصالح التجريبية: يطلب العقل الخالص العملي هو ذاته ربطاً للفضيلة

---

(1) المرجع ذاته.

(*) تناقض بين مفهومين أو قانونين في الفلسفة (المعرّب).

والسعادة. إن تناقض العقل العملي يعبر عن «ديالكتيك» أعمق من السابق؛ يستتبع وهماً داخلياً للعقل الخالص.

يمكن إعادة تكوين هذا الوهم الداخلي كالتالي[1]:

أولاً - يستبعد العقل الخالص العملي كل لذة أو كل إشباع كمبدأ محدد لملكة الرغبة. لكن حين يحدد القانون ملكة الرغبة، تشعر هذه الأخيرة لأجل ذلك بالذات بإشباع، بنوع من المتعة السلبية المعبرة عن استقلالنا حيال ميول محسوسة، باغتباطٍ فكري صرف يعبر من دون واسطة عن الاتفاق الشكلي لإدراكنا مع عقلنا.

ثانياً - والحال أن هذه المتعة السلبية، إنما نخلط بينها وبين عاطفة محسوسة إيجابية، أو حتى بينها وبين دافعٍ للارادة. هذا الاغتباط الفكري الفعال إنما نخلط بينه وبين شيء نحسه، نشعر به. (بهذه الطريقة حتى، يبدو اتفاق الملكات الفعالة التجريبي معنىً خاصاً). ثمة هنا وهم داخلي لا يمكن العقل الخالص العملي، هو بالذات، أن يتحاشاه: «ثمة دائماً هنا فرصة لاقتراف الغلطة المسماة **vitium subreptionis**، وبصورة ما لامتلاك وهم بصري في وعي ما نفعله، خلافاً لما نحس به، وهم حتى الانسان الأكثر تمرساً بالتجارب لا يستطيع تحاشيه بالكامل».

---

(1) ن ع ع، الديالكتيك، «حل نقدي للتناقض».

ثالثاً - يستند التناقض إذاً إلى الاغتباط المائل للعقل العملي، إلى الخلط المحتوم بين هذا الاغتباط والسعادة. نعتقد عندئذٍ تارة أن السعادة بحد ذاتها سبب للفضيلة ودافع لها، وطوراً أن الفضيلة بحد ذاتها سبب للسعادة.

إذا كان صحيحاً، بحسب المعنى الأول لكلمة «ديالكتيك»، أن المصالح أو الرغبات التجريبية تنعكس في العقل وتجعله نجساً، فهذا الانعكاس يمتلك مع ذلك مبدأ داخلياً أشد عمقاً، في العقل العملي الخالص بحد ذاته، وفقاً للمعنى الثاني لكلمة ديالكتيك. إن الخلط بين الاغتباط السلبي والفكري، والسعادة، وهمٌ داخلي لا يمكن تبديده كلياً في أي يوم من الأيام، لكن تأثيره وحده يمكن أن يتم تحاشيه عن طريق التأمل الفلسفي. يبقى أن الوهم، بهذا المعنى، ليس معاكساً، إلا في الظاهر، لفكرة طبيعة خيّرة للملكات: إن التناقض بحد ذاته يهيّىء جمعاً كلّياً totalisation، هو عاجز بلا ريب عن القيام به، لكنه يجبرنا على البحث عنه، من زاوية التأمل، كحله الخاص به أو مفتاح متاهته. «إن تناقض العقل الخالص، الذي يصبح واضحاً في ديالكتيكه، هو في الواقع الخطأ الأكثر نفعاً الذي حدث أن سقط فيه العقل البشري[1]».

(1) ن ع ع، الديالكتيك، «ديالكتيك للعقل الخالص العملي عموماً».

مشكلة التحقيق

ليس للحساسية والمخيلة إلى الآن أي دور في الحس المشترك الأخلاقي. ولن نندهش من ذلك لأن القانون الأخلاقي مستقل، في مبدئه كما في تطبيقه النموذجي، عن كل رسم خيالي وعن كل شرط للحساسية؛ لأن الكائنات والسببية الحرة ليست موضوع أي حدس؛ لأن الطبيعة ما فوق المحسوسة والطبيعة المحسوسة تفصلهما هاوية. هنالك بالتأكيد عمل للقانون الأخلاقي على الحساسية. لكن الحساسية معتَبَرة هنا عاطفة لا حدساً؛ وتأثير القانون هو بحد ذاته عاطفة سلبية أكثر مما هي إيجابية، أقرب إلى الألم مما إلى اللذة. تلك هي عاطفة احترام القانون، القابلة للتحديد قبلياً «كالدافع» الأخلاقي الوحيد، لكن التي تخفض الحساسية أكثر مما هي تعطيها دوراً في العلاقة بين الملكات. (نرى أن الدافع الأخلاقي لا يمكن أن يقدمه الاغتباط الفكري الذي كنا نتحدث عنه قبل قليل. إن هذا الأخير ليس عاطفة إطلاقاً، بل فقط «نظير» للعاطفة. وحده احترام القانون يقدم دافعاً كهذا؛ إنه يصوِّر الأخلاقية بحد ذاتها كدافع)[1].

لكن مشكلة علاقة العقل العملي والحساسية ليست محلولة، ولا هي ملغاة بذلك. إن الاحترام يقوم بالأحرى

(1) ن ع ع، التحليلي، «دوافع العقل الخالص العملي». (لا شك في أن الاحترام إيجابي، لكن فقط «بسببه الفكري»).

مقام قاعدة أولية لمهمة يبقى من الضروري تنفيذها بصورة إيجابية. ثمة تفسير معكوس واحد خطر، يتعلق بمجمل العقل العملي: الاعتقاد بأن الأخلاق الكانطية تبقى غير مبالية بتحقيقها الخاص بها. في الحقيقة، إن الهاوية بين العالم المحسوس والعالم ما فوق المحسوس غير موجودة إلا لسدها: إذا كان ما فوق المحسوس يفلت من المعرفة، إذا لم يكن هناك استعمال تفكري للعقل يجعلنا ننتقل من المحسوس إلى ما فوق المحسوس، فبالمقابل «يجب أن يكون لهذا الأخير تأثير على ذلك، وينبغي أن يحقق مفهوم الحرية في العالم المحسوس الغاية التي تفرضها قوانينه»[1]. هوذا العالم ما فوق المحسوس، نموذج أصلي archétype، والعالم المحسوس فكرة ناتجة من التصور ectype، لأنه ينطوي على الأثر الممكن لفكره الأول»[2]. إن سبباً حراً هو محض معقول؛ لكن علينا اعتبار أن الكائن ذاته إنما هو ظاهرة وشيء في ذاته، خاضع للضرورة الطبيعية كظاهرة، مصدر السببية الحرة كشيء في ذاته. أكثر من ذلك: إنه العمل ذاته، الأثر المحسوس ذاته الذي يحيل من جهة إلى تسلسل أسبابٍ محسوسة يكون بالنسبة إليه ضرورياً، لكنه من جهة أخرى يحيل هو ذاته، مع أسبابه، إلى سبب حر يشكل

---

(1) نقد الحكم، المدخل، الفقرة 2.

(2) ن ع ع، التحليلي، «استنتاج مبادئ العقل الخالص العملي».

علامته أو التعبير عنه. ليس لسبب حر إطلاقاً أثره في ذاته لأنه لا يحصل شيء فيه ولا يبدأ؛ ليس للسببية الحرة من أثر آخر لا يكون محسوساً. مذاك، ينبغي للعقل العملي، كما لقانون السببية الحرة، أن تكون له هو ذاته «سببية بالنسبة للظاهرات»[1]. والطبيعة ما فوق المحسوسة، التي تكوِّنها الكائنات الحرة في ظل قانون العقل، ينبغي أن تكون متحققة في العالم المحسوس. بهذا المعنى بالذات يمكن الكلام على مساعدة أو معارضة بين الطبيعة والحرية، حسبما تكون الآثار المحسوسة للحرية في الطبيعة متفقة أو غير متفقة مع القانون الأخلاقي. «لا يُوجد التعارض أو المساعدة إلا بين الطبيعة كظاهرة وآثار الحرية كظاهرات في العالم المحسوس[2]». نحن نعرف أن ثمة تشريعين، إذاً ميدانين، متطابقين مع الطبيعة والحرية، مع الطبيعة المحسوسة والطبيعة ما فوق المحسوسة. لكن ليست هناك غير أرض واحدة، أرض التجربة.

يقدم كانط هنا ما يسميه «مفارقة المنهج في نقد العقل العملي»: لا يمكن تصوراً لموضوع أن يحدد يوماً الارادة الحرة أو يسبق القانون الأخلاقي؛ لكن إذ يحدد القانون الأخلاقي الارادة من دون واسطة، يحدد أيضاً موضوعات

(1) ن ع خ، الديالكتيك.
(2) نقد الحكم، المدخل، الفقرة 9.

على أنها متوافقة مع هذه الارادة الحرة[1]. لمزيد من الدقة، حين يسن العقل القوانين في ملكة الرغبة، تشرّع ملكة الرغبة هي ذاتها على مواضيع. إن مواضيع العقل العملي هذه تكوّن ما نسميه الخير الأخلاقي (نشعر بالاغتباط الفكري في علاقة بتصور الخير). والحال ان «الخير الأخلاقي هو شيء ما فوق محسوس، بما يخص الموضوع». لكنه يمثل هذا الموضوع على أنه يجب تحقيقه في العالم المحسوس، أي «كأثر ممكن بفعل الحرية»[2]. لذا تظهر المصلحة العملية، في تعريفها الأكثر عمومية، كعلاقة للعقل بمواضيع، ليس لمعرفتها، بل لتحقيقها[3].

إن العقل الأخلاقي مستقل تماماً عن الحدس وعن شروط الحساسية؛ الطبيعة ما فوق المحسوسة مستقلة عن الطبيعة المحسوسة. والخيرات بحد ذاتها مستقلة عن قدرتنا المادية على تحقيقها وتتحدد فقط (وفقاً للامتحان المنطقي) بالامكانية الأخلاقية لإرادة العمل الذي يحققها. يبقى أن القانون الأخلاقي ليس شيئاً، إذا فُصِل عن نتائجه المحسوسة؛ والأمر نفسه يقال عن الحرية، إذا فُصِلت عن آثارها المحسوسة. هل يكفي مذاك تصوير القانون كمشرّع على سببية كائنات في

(1) ن ع ع، التحليلي، «مفهوم موضوع العقل الخالص العملي».
(2) ن ع ع، المرجع ذاته.
(3) ن ع ع، التحليلي، «فحص نقدي».

ذاتها، على طبيعة خالصة ما فوق محسوسة؟ لا شك أنه من العبث القول إن الظاهرات خاضعة للقانون الأخلاقي كمبدأ للعقل العملي. ليس قانون الطبيعة المحسوسة هو الأخلاقية؛ حتى آثار الحرية لا تستطيع أن تخطّئ الأوالية كقانون للطبيعة المحسوسة، لأنها تتداخل بالضرورة بعضها مع البعض الآخر بحيث تشكّل «ظاهرة واحدة» تعبر عن السبب الحر. إن الحرية لا تنتج أبداً معجزة في العالم المحسوس. لكن إذا كان صحيحاً أن العقل العملي لا يشرّع إلا على العالم مافوق المحسوس وعلى السببية الحرة للكائنات التي تؤلفه، يبقى أن كل هذا التشريع يجعل من هذا العالم مافوق المحسوس شيئاً ينبغي أن «يتم تحقيقه» في المحسوس، ومن هذه السببية الحرة شيئاً ينبغي أن تكون له آثار محسوسة تعبر عن القانون الأخلاقي.

شروط التحقيق

ثم إنه ينبغي أن يكون هذا التحقيق ممكناً. فإذا لم يكن ممكناً، فإن القانون الأخلاقي هو الذي سينهار من تلقائه[1]. والحال أن تحقيق الخير الأخلاقي يفترض إتفاقاً للطبيعة المحسوسة (وفقاً لقوانينها) مع الطبيعة مافوق المحسوسة (وفقاً لقانونها). وهذا الاتفاق يظهر في فكرة تناسب بين السعادة

(1) ن ع ع، الديالكتيك، «تناقض العقل العملي».

والأخلاقية، أي في فكرة الخير الأعظم كـ «جملةٍ لموضوع العقل الخالص العملي». لكن إذا طُرح السؤال كيف يكون الخير الأعظم ممكناً بدوره، إذاً قابلاً للتحقيق، يتم الاصطدام بالتناقض l'antinomie: من المستبعد أن تكون الرغبة في السعادة دافعاً للفضيلة؛ لكن يبدو أيضاً مستبعداً أن تكون حكمة الفضيلة سبباً للسعادة، لأن القانون الأخلاقي لا يشرّع على العالم المحسوس، ولأن هذا الأخير إنما تحكمه قوانينه الخاصة به التي تبقى غير مبالية بالنوايا الأخلاقية الخاصة بالارادة. مع ذلك فهذا الاتجاه الثاني يترك المجال مفتوحاً أمام حل: ألا يكون اتصال السعادة بالفضيلة مباشراً (من دون واسطة)، بل يتم ضمن منظور تقدم أو «سبب أخلاقي للعالم» (الله). هكذا تكون فكرتا النفس والله الشرطين الضروريين اللذين بموجبهما يكون موضوع العقل العملي بحد ذاته مطروحاً كممكن وقابل للتحقيق[1].

سبق أن رأينا أن الحرية (كفكرة كوسمولوجية لعالم مافوق محسوس) كانت تتلقى حقيقة موضوعية للقانون الأخلاقي. وها إن فكرة النفس السيكولوجية وفكرة الكائن الأسمى اللاهوتية، بدورهما، تتلقيان في ظل هذا القانون الأخلاقي ذاته حقيقةً موضوعية. حتى أن الأفكار الكبيرة الثلاث للعقل التفكري يمكن أن توضع على المستوى ذاته، مشتركة في

(1) ن ع ع، الديالكتيك، «مسلّمات العقل الخالص العملي».

كونها إشكالية وغير محدَّدة من زاوية التفكُّر، لكن في تلقي تحديد عملي من القانون الأخلاقي: بهذا المعنى وبوصفها محددة عملياً، تسمّى «مسلَّمات العقل العملي»: تشكل موضوع «اعتقاد خالص عملي»[1]. لكن بصورة أكثر دقة، سوف نلاحظ أن التحديد العملي لا يقوم على الأفكار الثلاث بالطريقة عينها. فقط فكرة الحرية يحددها القانون الأخلاقي من دون واسطة: مذاك، تكون الحرية مسلَّمةً أقل مما «مادة فعلية» أو موضوع قضية proposition جازمة. أما الفكرتان الثانيتان، كـ «مسلَّمتين» فهما فقط شرطان للموضوع الضروري لإرادة حرة: «أي إن إمكانيتهما إنما يثبتها واقع أن الحرية فعلية[2]».

لكن هل المسلَّمات هي الشروط الوحيدة لتحقيق مافوق المحسوس في المحسوس؟ تلزم شروط ملازمة للطبيعة المحسوسة بالذات، ينبغي أن تؤسس في هذه الأخيرة القدرة على التعبير عن شيء مافوق محسوس أو الرمز إليه. وهي تظهر بثلاثة وجوه: الغائية الطبيعية في مادة الظاهرات؛ شكل غائية الطبيعة في المواضيع الجميلة؛ الأسمى في ما ليس له شكل محدود في الطبيعة، الذي تشهد عبره الطبيعة المحسوسة بالذات على وجود غائية أعلى. والحال أننا نرى

(1) ن ع ع، الديالكتيك، «الموافقة الناجمة عن حاجته للعقل الخالص».

(2) ن ع ع، المدخل؛ ن ح، الفقرة 91.

المخيّلة، في هاتين الحالتين الأخيرتين، تقوم بدور أساسي: سواء مارست (عملها) بحرية، من دون أن تكون تابعة لمفهوم محدَّد للإدراك؛ أو تخطت حدودها الخاصة بها وشعرت بنفسها غير محدودة، مستندة هي نفسها إلى أفكار للعقل. هكذا إن وعي الأخلاقية، أي الحس المشترك الأخلاقي، لا يتضمّن فقط اعتقادات، بل أفعال مخيِّلة تظهر الطبيعة المحسوسة عبرها كما لو كانت قادرة على تلقي تأثير ما فوق المحسوس. تشكل المخيلة ذاتها إذاً بالفعل جزءاً من الحس المشترك الأخلاقي.

المصلحة العملية والمصلحة التفكرية

«يمكن أن تُنسب مصلحة لكل قدرة من قدرات الفكر، أي مبدأ ينطوي على الشرط الذي توضع هذه القدرة في الممارسة بموجبه[1]». وتتميز مصالح العقل من المصالح التجريبية، في كونها تقوم على مواضيع، لكن فقط بوصف هذه المواضيع تخضع للشكل الأعلى، لملكةٍ ما. هكذا تقوم المصلحة التفكرية على الظاهرات بوصفها تشكل طبيعة محسوسة. والمصلحة العملية تقوم على الكائنات العاقلة كأشياء في ذاتها، بوصفها تشكّل طبيعة ما فوق محسوسة ينبغي تحقيقها.

تختلف المصلحتان من حيث الطبيعة، بحيث أن العقل لا

(1) ن ع ع، الديالكتيك، «سيادة العقل الخالص العملي».

يحقق تقدماً تفكرياً حين يدخل في الحقل الذي تفتحه له مصلحته العملية. إن الحرية كفكرة تفكريةٍ إشكاليةٌ، غير محدّدة في ذاتها؛ حين يتلقى العقل التفكري من القانون الأخلاقي تحديداً عملياً مباشراً (من دون وساطة)، لا يكسب شيئاً على صعيد التوسع. «يكسب فقط على هذا الصعيد، وبوجه الحصر، بخصوص ضمان مفهوم الحرية الإشكالي الخاص به، الذي يُعطى هنا حقيقة موضوعية، مع أنها عملية فقط، ليست أقل عُرضة للشك[1]». في الواقع، لا نعرف أكثر مما في السابق طبيعة كائن حر؛ ليس لدينا أي حدس يمكن أن يتعلق به. نعرف فقط، بواسطة القانون الأخلاقي، أن كائناً كهذا موجود ويمتلك سببية حرة. إن المصلحة العملية هي بحيث أن علاقة التصور بموضوع لا تشكل معرفة، بل تدل على شيء ينبغي تحقيقه. كما أن النفس والله، كفكرتين تفكريتين، لا تتلقيان من تحديدهما العملي امتداداً من زاوية المعرفة[2].

لكن المصلحتين ليستا متناسقتين فقط. بديهي أن المصلحة التفكرية تابعة للمصلحة العملية. ما كان العالم المحسوس ليُظهر مصلحة تفكرية لو لم يكن ينمُّ، من زاوية مصلحةٍ أسمى، عن إمكانية تحقيق ما فوق المحسوس. لذا

(1) ن ع ع، التحليلي، «استنتاج مبادئ العقل الخالص العملي».

(2) ن ع ع، الديالكتيك، «بصدد مسلمات العقل الخالص العملي عموماً».

ليس لأفكار العقل التفكري بالذات من تحديدٍ مباشر إلا ما كان منه عملياً. ونحن نرى ذلك بوضوح في ما يسميه كانط «اعتقاداً». إن الاعتقاد هو قضية تفكرية، لكنها لا تصبح تقريرية إلا بواسطة التحديد الذي تتلقاه من القانون الأخلاقي. لذا لا يحيل الاعتقاد إلى ملكة مخصوصة، بل يعبر عن تأليف المصلحة التفكرية والمصلحة العملية، في الوقت ذاته (الذي يعبر فيه) عن إلحاق الأولى بالثانية. من هنا تفوق البرهان الأخلاقي على وجود الله على كل البراهين التفكرية. ذلك أن الله، بوصفه موضوع معرفة، ليس قابلاً للتحديد إلا بصورة غير مباشرة وقياسية (كـ ما تستمد منه الظاهرات حداً أقصى من الوحدة المنهجية)؛ لكن بوصفه موضوع اعتقاد (إيمان)، يكتسب تحديداً وحقيقة عمليين على وجه الحصر (الصانع الأخلاقي للعالم)[1].

تستتبع مصلحةٌ عموماً مفهومَ غاية. والحال انه إذا كان صحيحاً أن العقل لا يتخلى في استعماله التفكري عن إيجاد غايات في الطبيعة المحسوسة التي يراقبها، فهذه الغايات المادية لا تمثل أبداً هدفاً نهائياً، والأمر ذاته يقال عن مراقبة الطبيعة هذه. «إن واقع كون العالم معروفاً لا يمنحه أي قيمة؛ ينبغي أن يُفترض له هدف نهائي يعطي بعض القيمة

(1) ن ح، الفقرتان 87 و88.

لهذه المراقبة للعالم بحد ذاتها[1]». والهدف النهائي يعني، في الواقع، شيئين: إنه ينطبق على كائنات ينبغي أن يتم النظر اليها كغايات في ذاتها، ويلزم، من جهة أخرى، أن تعطي الطبيعة المحسوسة غايةً نهائية ينبغي تحقيقها. إن الهدف النهائي هو إذاً بالضرورة مفهوم العقل العملي أو ملكة الرغبة بشكلها الأعلى. وحده القانون الأخلاقي يحدد الكائن العاقل كغاية في ذاته، لأنه يشكل هدفاً نهائياً في استعمال الحرية، لكنه يحدده في الوقت ذاته كغاية أخيرة للعالم المحسوس، لأنه يأمرنا بتحقيق ما فوق المحسوس عبر توحيد السعادة الشاملة والأخلاقية. «إذا كانت للخلق غاية نهائية، لا يمكننا أن نفهمه إلا في انسجام مع الغاية الأخلاقية، التي تجعل وحدها مفهوم الغاية ممكناً... إن العقل العملي لا يعيّن فقط الهدف النهائي، بل يحدد أيضاً هذا المفهوم بالنسبة للشروط التي يمكن بموجبها أن نتصور (نفهم) الهدف النهائي للخَلْق[2]». إن المصلحة التفكرية لا تجد غايات في الطبيعة المحسوسة إلا لأن المصلحة العملية تستتبع - إذا غصنا أكثر في العمق - الكائن العاقل كغايةٍ في ذاته، وكذلك كغاية أخيرة لهذه الطبيعة المحسوسة بالذات. بهذا المعنى، ينبغي القول إن «كل مصلحة هي عملية،

---

(1) ن ح، الفقرة 86.

(2) ن ح، الفقرة 88.

ومصلحة العقل التفكري بالذات ليست إلا (مصلحة مشروطة وليست كاملة إلا في الاستعمال العملي»[1].

(1) ن ع ع، الديالكتيك، «سيادة العقل الخالص العملي». (أنظر FMM، III: «المصلحة هي ما يصبح العقل به عملياً... إن مصلحة العقل المنطقية، التي تتمثل بتنمية معارفه، ليست مباشرة (من دون واسطة) إطلاقاً، بل تفترض غايات يرتبط بها استعمال هذه الملكة»).



الفصل الثالث

علاقة الملكات في نقد الحكم

Rapport des facultés dans la critique du jugement

هل هنالك شكل أسمى للعاطفة؟

يعني هذا السؤال: هل ثمة تصورات تحدِّد قبْلياً وضعاً un état للذات كلذة أو كألم؟ ليس إحساسٌ موجوداً في هذه الحالة: إن اللذة أو الألم الذي ينتجه (عاطفة) لا يمكن أن يُعرف إلا بصورة تجريبية. والأمر يكون هو ذاته حين يكون تصور الموضوع قَبْلياً. هل سيتم التذرع بالقانون الأخلاقي كتصور لشكل خالص؟ (إن الاحترام كنتيجة للقانون يكون ـ عندئذٍ ـ الوضع الأسمى للألم، ويكون الاغتباط الفكري الوضع الأسمى للذة). إن جواب كانط سلبي[1]. ذلك أن الاغتباط ليس نتيجة محسوسة ولا هو عاطفة مخصوصة، بل «نظير» فكري للعاطفة. وليس الاحترام هو بالذات نتيجة إلا

(1) ن ح، الفقرة 12.

بمقدار ما يكون عاطفة سلبية؛ في إيجابيته، يختلط بالقانون كدافع، أكثر مما يشتق منه. وكقاعدة عامة، يستحيل أن تبلغ ملكة الإحساس شكلها الأسمى، حين تجد هي ذاتها قانونها في الشكل الأدنى أو الأسمى لملكة الرغبة.

ما عساها تكون إذاً لذة عليا؟ لا ينبغي أن تكون مربوطة إلى أي جاذب محسوس (مصلحة تجريبية لوجود موضوع إحساس)، ولا إلى أي ميل فكري (مصلحة عملية خالصة لوجود موضوع للارادة). لا يمكن أن تكون ملكة الإحساس عليا إلا بأن تكون متجردة (من المصلحة) في مبدئها. ما يهم ليس وجود الموضوع المتصور، بل التأثير البسيط لتصور عليّ. أي أن لذة عليا هي التعبير المحسوس عن حكم خالص، عن عملية حكم خالصة[1]. وهذه العملية تظهر أولاً في الحكم الجمالي من نموذج «هذا جميل».

لكن ما هو التصور الذي يمكن أن تكون له في الحكم الجمالي، بمثابة تأثير، هذه اللذة العليا؟ بما أن الوجود المادي للموضوع يبقى غير مهم، يتعلق الأمر أيضاً بتصور شكل خالص. لكنه شكل موضوع، هذه المرة. وهذا الشكل لا يمكن أن يكون ببساطةِ شكل الحدس، الذي يربطنا بموضوعات خارجية موجودة مادياً. في الحقيقة، يعني «الشكل» الآن ما يلي: انعكاس موضوع فريد في المخيّلة. إن

(1) ن ح، الفقرة 9.

الشكل هو ما تعكسه المخيّلة عن موضوع، بالتعارض مع العنصر المادي للإحساسات التي يتسبب بها هذا الموضوع بوصفه يوجد ويفعل فينا. يحدث لكانط أن يسأل: هل يمكن لوناً، نغماً أن يقال عنهما إنهما جميلان بذاتيهما؟ ربما يكونان كذلك لو أننا، بدلاً من إدراك أثرهما النوعي على أحاسيسنا مادياً، كنا قادرين بمخيلتنا على عكس الاهتزازات التي تؤلفهما. لكن اللون والنغم ماديان جداً، غائصان عميقاً في أحاسيسنا بحيث لا ينعكسان هكذا في المخيلة. إنهما مساعدان، أكثر مما هما عنصران للجمال. إن الجوهري إنما هو الرسم، وهو التأليف، اللذان هما بالضبط تجليان للانعكاس الشكلي[1].

إن التصور المنعكس للشكل هو سببٌ، في الحكم الجمالي، للذة الجمال العليا. علينا أن نلاحظ عندئذٍ أن الوضع الأعلى لملكة الاحساس يُظهر سمتين غريبتين، وثيقتي الارتباط إحداهما بالأخرى. فمن جهة، خلافاً لما كان يحدث في حالة الملكات الأخرى، لا يحدد الشكل الأعلى هنا أي مصلحة للعقل: إن اللذة الجمالية مستقلة عن المصلحة التفكرية بقدر ما هي مستقلة عن المصلحة العملية وتتحدد هي بالذات كمتجردة كلياً (عن المصلحة). من جهة أخرى، ليست ملكة الإحساس بشكلها الأعلى مشرّعة. إن

(1) ن ح، الفقرة 14.

كل تشريع يستتبع مواضيع يمارس (عمله) عليها وتكون خاضعة له. والحال ان الحكم الجمالي ليس فقط مخصوصاً على الدوام، من نموذج «هذه الوردة جميلة» (حيث أن القضية «الورود جميلة عموماً» تستتبع مقارنة وحكماً منطقيين)[1]. بل بوجه خاص، هو لا يشرّع حتى على موضوعه الوحيد، لأنه يبقى لامبالياً تماماً بوجوده. إن كانط يرفض إذاً استخدام كلمة «استقلال ذاتي» بخصوص ملكة الاحساس بشكلها الأعلى: إن الحكم العاجز عن التشريع على مواضيع لا يمكنه أن يكون إلا **héautonome**، أي أنه يشرّع على ذاته[2]. ليس لملكة الإحساس ميدان (ولا ظاهرات ولا أشياء في ذاتها)؛ هي لا تعبّر عن شروط ينبغي أن يخضع لها نوع من المواضيع، بل فقط عن شروط ذاتية لممارسة الملكات.

الحس المشترك الجمالي

حين نقول «هذا جميل»، لا نريد أن نقول ببساطة «هذا لذيذ»: نتطلع إلى نوع من الموضوعية، إلى نوع من الضرورة، إلى نوع من الشمولية. لكن التصور الخالص للموضوع الجميل هو تصور مخصوص: إن موضوعية الحكم

(1) ن ح، الفقرة 8.

(2) ن ح، المدخل، الفقرتان 4 و5.

الجمالي هي إذاً من دون مفهوم، أو (والأمران سيّان) إن ضرورته وشموليته ذاتيتان. في كل مرة يتدخل مفهوم محدَّد (أشكال هندسية، أنواع بيولوجية، أفكار عقلانية)، يكفُ الحكم الجمالي عن أن يكون خالصاً في الوقت ذاته الذي يكف فيه الجمال عن أن يكون حراً[1]. إن ملكة الاحساس، بشكلها الأعلى، لا يمكنها أن تكون تابعة للمصلحة التفكرية أكثر مما للمصلحة العملية. لهذا السبب فإن ما هو مطروح كشامل وضروري في الحكم الجمالي هو اللذة فقط. نفترض أن لذّتنا هي، قانوناً، ممكن إيصالها للجميع وصالحة للجميع، ونعتقد أن كل واحد ينبغي أن يشعر بها. هذا الاعتقاد، هذا الافتراض ليس حتى «مسلّمة»، لأنه يستبعد كل مفهوم محدَّد[2].

مع ذلك، إن هذا الافتراض يصبح مستحيلاً إذا لم يتدخل الادراك بصورةٍ ما. لقد رأينا ما كان دور المخيِّلة: إنها تعكس موضوعاً مفرداً من زاوية الشكل. وإذ تفعل ذلك، لا ترتبط بمفهوم محدَّد للإدراك. لكنها ترتبط بالادراك بحد ذاته كما بملكة المفاهيم عموماً؛ ترتبط بمفهوم غير محدَّد للإدراك. أي أن المخيّلة في حريتها الخالصة تتفق مع الادراك في قانونيته غير المعيَّنة. يمكن القول عند الاقتضاء إن المخيلة، هنا،

(1) ن ح، الفقرة 16 (Pulchritudo vaga).

(2) ن ح، الفقرة 8.

«تضع رسماً تخطيطياً من دون مفهوم»[1]. لكن التخطيطية هي دائماً فعل مخيلة لم تعد حرة، تجد نفسها مدفوعة للفعل وفقاً لمفهوم للادراك. وفي الحقيقة إن المخيلة تفعل شيئاً غير وضع الرسوم التخطيطية: إنها تُبدي حريتها الأشد عمقاً عبر عكس شكل الموضوع، «تتلاعب تقريباً في تأمل الصورة»، تصبح مخيلة منتجة وعفوية «كسبب لأشكال تعسفية لحدوس ممكنة»[2]. هاكم إذاً اتفاقاً بين المخيلة بوصفها حرة والادراك كغير محدَّد. هاكم اتفاقاً هو ذاته حر وغير محدد بين الملكات. علينا أن نقول عن هذا الاتفاق إنه يعرِّف حساً مشتركاً محض جمالي (الذوق). في الواقع، إن اللذة التي نفترضها قابلة للايصال وصالحة للجميع ليست غير ناتج ذلك الاتفاق. إن حرية حركة المخيّلة والادراك، التي لا تتم في ظل مفهوم محدَّد، لا يمكن أن تكون معروفة فكرياً بل هي محسوسة فقط[3]. إن افتراضنا «قابلية إيصال العاطفة» (من دون تدخل مفهوم ما) يقوم إذاً على فكرة اتفاق ذاتي للملكات، بوصف هذا الأتفاق يشكل بحد ذاته حساً مشتركاً[4].

ربما يمكن الاعتقاد بأن الحس المشترك الجمالي يكمل

---

(1) ن ح، الفقرة 35.

(2) ن ح، الفقرة 16، و«ملاحظة عامة حول القسم الأول من التحليلي».

(3) ن ح، الفقرة 9.

(4) ن ح، الفقرتان 39 و40.

الإثنين السابقين: في الحس المشترك المنطقي وفي الحس المشترك الأخلاقي، تارة الادراك وطوراً العقل يشرّعان ويحددان وظيفة الملكات الأخرى؛ والآن ربما يكون دور المخيّلة. لكن الأمر لا يمكن أن يكون على هذا المنوال. لا تشرّع ملكة الاحساس على مواضيع؛ ليس فيها إذاً ملكة (بالمعنى الثاني للكلمة) تشريعية. إن الحس المشترك، الجمالي لا يمثل اتفاقاً موضوعياً للملكات (أي خضوع مواضيع لملكة مسيطرة، تحدِّد في الوقت عينه دور ملكات أخرى بالنسبة لتلك الموضوعات)، بل انسجاماً خالصاً ذاتياً حيث تمارس المخيّلة والادراك عملهما عفوياً، كلٌ لحسابه الخاص. مذاك لا يكمل الحس المشترك الجمالي الإثنين الآخرين؛ يضع أساساً لهما أو يجعلهما ممكنين. لا تتخذ ملكة يوماً دوراً تشريعياً ومحدِّداً، إذا لم تكن كل الملكات معاً قادرة أولاً على هذا الانسجام الذاتي الحر.

لكن عندئذٍ، نجد أنفسنا أمام مشكلة صعبة بوجه خاص. إننا نفسّر شمولية اللذة الجمالية أو قابلية نقل العاطفة العليا باتفاق الملكات الحر. لكن هل يكفي الاعتقاد بهذا الاتفاق الحر، هل يكفي افتراضه قَبْلياً؟ ألا يجب على العكس أن يتم إنتاجه فينا؟ أي: ألا يجب أن يكون الحس المشترك الجمالي موضوع أصل genèse، أصل صوري بالضبط؟ هذه المشكلة تسيطر على الجزء الأول من نقد الحكم؛ وحلها بالذات يستوجب عدة لحظات معقدة.

علاقة الملكات في السامي dans le sublime

ما دمنا نبقى عند الحكم الجمالي من نموذج «هذا جميل»، لا يبدو أن للعقل أي دور: يتدخل فقط الادراك والمخيّلة. علاوة على ذلك، يتم إيجاد شكل أعلى من اللذة، لا شكل أعلى للألم. لكن الحكم «هذا جميل» ليس غير نموذج حكم جمالي. علينا النظر في النموذج الآخر، «هذا سام Sublime». وفي السامي، تنصرف المخيّلة إلى نشاطٍ مختلفٍ تماماً عن العكس الشكلي. إن الشعور بالسامي إنما يُشعر به إزاء ما لا شكل له أو ما هو مشوّه الشكل (شساعة* أو مقدرة). كل شيء يتم عندئذٍ كما لو أن المخيّلة تتواجه مع حدِّها الخاص بها، مجبرةً على بلوغ حدها الأقصى، خاضعة لعنف يقودها إلى أقصى قدرتها. لا شك أنه ليس للمخيلة من حدٍّ ما دام الأمر يتعلق بإدراك appréhender (إدراك متتالٍ لأجزاء). لكن بوصفها مضطرة لإعادة إنتاج الأجزاء السابقة كلما تصل إلى اللاحقة، لديها حد أقصى من الفهم المتزامن. أمام الشاسع، تشعر المخيّلة بعدم كفاية هذا الحد الأقصى، «تسعى لتكبيره وتسقط مجدداً على ذاتها»[1]. للوهلة الأولى نعزو للموضوع الطبيعي، أي للطبيعة المحسوسة، هذا الاتساع العظيم الذي يجعل مخيلتنا عاجزة. لكن في الحقيقة، لا شيء

(*) صفة ما هو شاسع، أو عظيم الاتساع (المعرب).

(1) ن ح، الفقرة 26.

غير العقل يجبرنا على أن نجمع في كلٍّ شساعةَ العالم المحسوس. هذا الكل هو فكرة المحسوس، بوصف هذا الأخير يمتلك كأساس* شيئاً ما معقولاً أو ما فوق محسوس. تعلم المخيِّلة إذاً أن العقل هو الذي يدفعها إلى حدود قدرتها، مجبراً إياها على الاعتراف بأن كل مقدرتها لا تعادل شيئاً بالنسبة لفكرة.

يضعنا السامي إذاً إزاء علاقة ذاتية مباشرة بين المخيِّلة والعقل. لكن بدل أن تكون هذه العلاقة اتفاقاً تكون في المقام الأول خلافاً **désaccord**، تناقضاً معيشاً بين تَطَلُّب العقل ومقدرة المخيِّلة. لهذا تبدو المخيلة تفقد حريتها، وتبدو عاطفة السامي ألماً أكثر مما لذة. لكن في عمق الخلاف، يظهر الاتفاق؛ يجعل الألم اللذة ممكنة. حين توضع المخيِّلة إزاء حدودها بفعل شيء يتجاوزها من كل الجوانب، تتجاوز هي ذاتها حدودها، بصورة سلبية في الواقع، عن طريق تصور مناعة (عدم إمكانية بلوغ) الفكرة العقلانية، وعبر جعل هذه المناعة بالذات شيئاً حاضراً في الطبيعة المحسوسة. «إن المخيلة، التي لا تجد خارج المحسوس شيئاً تقف فيه، تشعر مع ذلك أنها غير محدودة بفضل زوال الحدود؛ وهذا التجريد هو إبراز للامتناهي الذي لأجل هذا السبب لا يمكن أن يكون إلا سلبياً، لكنه يوسِّع

(*) كلمة Substrat تعني الجزء الجوهري أو الأساسي من الكائن (م).

مع ذلك النفس[1]». هذا هو الاتفاق ـ المتنافر للمخيّلة والعقل: ليس للعقل وحده «مصير ما فوق محسوس»، بل المخيلة أيضاً. في هذا الاتفاق، يتم الاحساس بالنفس كالوحدة ما فوق المحسوسة غير المحددة لكل الملكات؛ نحن أنفسنا مربوطون ببؤرة، كما بـ «نقطة تركيز» في ما فوق المحسوس.

نرى عندئذٍ أن الاتفاق بين المخيلة والعقل ليس مفترضاً فقط، بل هو مولَّد حقاً، مولَّد في الخلاف. لذا فإن الحس المشترك الذي يتطابق مع عاطفة السامي لا ينفصل عن «ثقافة» كحركة أصله[2]. وفي هذا الأصل بالذات نعرف بالشيء الجوهري المتعلق بمصيرنا. في الواقع، إن أفكار العقل غير محددة تفكرياً، ومحددة عملياً. هذا هو منذ الآن مبدأ الاختلاف بين السامي الرياضي mathématique للشاسع والسامي الديناميكي للمقدرة (أحدهما يُشرك العقل من زاوية ملكة المعرفة، والآخر من زاوية ملكة الرغبة)[3]. حتى أنه، في السامي الديناميكي، يظهر المصير ما فوق المحسوس لملكاتنا كالمصير المسبق لكائن أخلاقي. يُكوِّن حس السامي فينا بحيث يهيىء غائيةً أعلى ويهيئنا نحن بالذات لمجيء القانون الأخلاقي.

(1) ن ح، الفقرة 29، «ملاحظة عامة».

(2) ن ح، الفقرة 24.

(3) ن ح، الفقرة 24.

وجهة نظر الأصل

إن الصعب هو أن نجد مبدأ أصل مشابه بالنسبة لحس الجمال. لأن كل شيء ذاتي في السامي، علاقة ذاتية بين ملكات؛ لا يرتبط السامي بالطبيعة إلا عن طريق الاسقاط projection، وهذا الإسقاط يتم على ما هنالك من عديم للشكل أو مشوّه الشكل في الطبيعة. في الجميل أيضاً، نجد أنفسنا أمام اتفاق ذاتي، لكن هذا يتم بمناسبة أشكال موضوعية، بحيث أن مشكلة استنتاج تنطرح بصدد الجميل، لم تكن تنطرح بالنسبة للسامي[1]. لقد وضعنا تحليل السامي على الطريق، لأنه كان يقدم لنا حساً مشتركاً لم يكن مفترضاً فقط، بل كان مولّداً. لكن أصلاً لحس الجميل يطرح مشكلة أصعب، لأنه يحتاج إلى مبدأ يكون مرماه موضوعياً[2].

نحن نعرف أن اللذة الجمالية متجردة تماماً (عن المصلحة)، لأنها لا تعني إطلاقاً وجود موضوع. ليس الجميل موضوع مصلحة للعقل. يبقى أنه يمكن أن يُقرَن تأليفياً بمصلحة عقلانية. لنفترض أن الأمر على هذه الحال: لا تكف لذة الجمال عن أن تكون متجردة، لكن المصلحة التي تُقرن بها يمكن أن تقوم مقام مبدأ لأصلٍ لـ «قابلية إيصال» هذه اللذة أو شموليتها؛ لا يكف الجمال عن أن يكون

(1) ن ح، الفقرة 30.

(2) من هنا مكانة تحليل السامي في نقد الحكم.

متجرداً، لكن المصلحة التي يقرن بها تأليفياً يمكن أن تقوم مقام قاعدةٍ لأصل لحس الجمال كحسٍّ مشترك.

إذا كانت الأطروحة الكانطية هي هذه بالضبط، علينا أن نبحث عما هي المصلحة المقرونة بالجمال. سوف نفكر أولاً بمصلحة اجتماعية تجريبية، مرتبطة غالباً جداً بالمواضيع الجميلة وقادرة على توليد نوع من تذوق اللذة أو قابلية نقلها. لكن من الواضح أن الجميل ليس مربوطاً بمصلحة كهذه إلا بَعدياً، لا قَبْلياً[1]. فقط مصلحةٌ للعقل يمكن أن تجيب عنْ المتطلبات السابقة. لكن فيم يمكن أن تكمن هنا مصلحةُ عقلانية؟ لا يمكنها أن تقوم على الجمال بالذات. إنها تقوم حصراً على القابلية التي تمتلكها الطبيعة لإنتاج أشكال جميلة، أي أشكال قادرة على الانعكاس في المخيّلة. (والطبيعة تُظهر هذه القابلية، ثمة بالذات حيث تدخل العين البشرية نادراً جداً لعكسها بالفعل: مثلاً في أعماق المحيطات)[2]. إن المصلحة المقترنة بالجمال لا تقوم إذاً على الشكل الجميل بما هو كذلك، بل على المادة التي تستخدمها الطبيعة لإنتاج موضعات قادرة على الانعكاس شكلياً. لن يدهشنا أن كانط، الذي قال أولاً إن الألوان والأنغام لم تكن في ذاتها جميلة، أضاف بعد ذلك

(1) ن ح، الفقرة 41.

(2) ن ح، الفقرة 30.

أنها موضوع «مصلحةٍ للجمال»[1]. فضلاً عن ذلك، إذا بحثنا (لنرى) ما هي المادة الأولية التي تتدخل في التكوين الطبيعي للجمال، نرى أن الأمر يتعلق بمادة مائعة (الوضع الاقدم للمادة)، ينفصل عنها جزء أو يتبخر، ويتجمد الباقي فجأة (أنظر تكون البلّورات)[2]. وهذا يعني أن مصلحة الجمال ليست جزءاً لا يتجزأ من الجمال ولا من حس الجمال، لكنها تتعلق بإنتاج الجمال في الطبيعة، ويمكنها بهذه الصفة أن تقوم مقام مبدأ فينا لأجل أصلٍ لحسّ الجمال بحد ذاته.

كل السؤال هو التالي: من أي نوع هي هذه المصلحة؟ لقد عرّفنا إلى الآن مصالح العقل بنوع من المواضيع التي كانت تخضع بالضرورة لملكة عليا. لكن ليس هنالك من مواضيع تخضع لملكة الاحساس. إن الشكل الأعلى لملكة الإحساس يدل فقط على الانسجام الذاتي والعفوي لملكاتنا الفعّالة، من دون أن تشرّع واحدة من هذه الملكات على مواضيع. حين نتظر إلى قابلية الطبيعة المادية لإنتاج أشكال جميلة، لا يمكننا أن نستخلص من ذلك الخضوعَ الضروري لهذه الطبيعة إلى واحدة من ملكاتنا، بل فقط **اتفاقها المحتمل** مع كل ملكاتنا معاً[3]. أكثر من ذلك: عبثاً يتم البحث عن غاية للطبيعة حين

(1) ن ح، الفقرة 42.

(2) ن ح، الفقرة 58.

(3) ن ح، المدخل، الفقرة 7.

تنتج الجمال؛ إن ترسّب المادة المائعة يجد تفسيره بصورة آلية بحتة. تظهر قابلية الطبيعة إذاً كقدرةٍ من دون هدف، مناسبة صدفة للممارسة المنسجمة لملكاتنا[1]. إن لذة هذه الممارسة هي ذاتها متجردة عن المصلحة؛ يبقى أننا نشعر بمصلحة عقلية في الاتفاق الجائز لمنتجات الطبيعة مع لذتنا المتجردة عن المصلحة[2]. تلكم هي هذه المصلحة الثالثة للعقل: إنها لا تتحدد بخضوع ضروري بل باتفاق جائز للطبيعة مع ملكاتنا.

الرمزية في الطبيعة

كيف يظهر أصل حس الجمال؟ يبدو أن المواد الحرة الخاصة بالطبيعة، الألوان، الأنغام لا ترتبط ببساطةٍ بمفاهيم محددة للإدراك. إنها تفيض عن الادراك، «تدعو للتفكير» أكثر بكثير مما يتضمنه المفهوم. مثلاً، نحن لا نربط فقط اللون بمفهوم للإدراك قد ينطبق مباشرة عليه، إننا نربطه أيضاً بمفهوم مختلف تماماً ليس لديه لجهته موضوع حدس، لكنه يشبه مفهوم الادراك لأنه يطرح موضوعه بالقياس إلى موضوع الحدس. هذا المفهوم الآخر هو فكرة للعقل لا تشبه الأول إلا من زاوية الانعكاس. هكذا فالزنبق الأبيض لا يُربط ببساطة

(1) ن ح، الفقرة 58.
(2) ن ح، الفقرة 42.

بمفهومي اللون والزهر، بل يوقظ فكرة البراءة الخالصة، التي ليس موضوعها غير نظير (انعكاسي) للبياض في زهرة الزنبق[1]. إذا بالأفكار تكون موضوع تقديم غير مباشر في المواد الحرة للطبيعة. هذا التقديم غير المباشر نسميه الرمزية، وقاعدته مصلحة الجمال.

تترتب على ذلك نتيجتان: إن الادراك بحد ذاته يرى مفاهيمه موسعة بصورة لا حدود لها؛ تجد المخيلة نفسها وقد حُرِّرت من إكراه الادراك الذي كانت لا تزال تخضع له في التخطيطية، تصبح قادرة على عكس الشكل بحرية. إن اتفاق المخيّلة كحرة والادراك كغير محدَّد لم يعد إذاً مفترضاً فقط: لقد نشَّطته مصلحة الجمال، أحيته، ولَّدته. ترمز موادُّ الطبيعة المحسوسة الحرةُ إلى أفكار العقل؛ هكذا تسمح للإدراك بأن يتسع، وللمخيّلة بأن تتحرر. تشهد مصلحة الجمال على وحدة ما فوق محسوسة لكل ملكاتنا، كما لو كانت «نقطة تركّزٍ ما فوق المحسوس»، يتفرع منها اتفاقها الشكلي أو انسجامها الذاتي.

إن الوحدة ما فوق المحسوسة غير المحدَّدة لكل الملكات، والاتفاق الحر الذي يشتق منها، هما أعمق ما في النفس. في الواقع، حين تحدد اتفاق الملكات إحداها (الادراك في

---

(1) ن ح، الفقرتان 42 و59.

المصلحة التفكرية، والعقل في المصلحة العملية)، نفترض أن الملكات هي قادرة أولاً على انسجام حر (انطلاقاً من مصلحة الجمال)، من دونه لا يكون ممكناً أيٌّ من هذه التحديدات. لكن من جهة أخرى، على الاتفاق الحر للملكات أن يُظهر العقل الآن كما لو كان مدعواً للعب دور حاسم في المصلحة العملية أو في الميدان الأخلاقي. بهذا المعنى يكون المصير ما فوق المحسوس لكل ملكاتنا هو المصير المسبق لكائن أخلاقي؛ أو تهيئ فكرةُ ما فوق المحسوس كوحدةٍ غير محددة للملكات فكرةَ ما فوق المحسوس كما يحددها العقل عملياً (كمبدأ لغايات الحرية)؛ أو تستتبع مصلحة الجمال استعداداً للكون أخلاقياً[1]. كما يقول كانط، إن الجمال بحد ذاته هو رمز للخير (يعني أن مصلحة الجمال ليست تمييزاً perception مشوشاً للخير، وانه ليس ثمة أي صلة تحليلية بين الخير والجمال، بل صلة تأليفية تهيئنا بموجبها مصلحة الجمال لأن نكون أخلاقيين، تعدّنا للأخلاقية[2]. هكذا لا تشكل الوحدة غير المحددة للملكات، واتفاقها الحر، حصراً، أعمق ما في النفس، بل يهيئان مجيء الأعلى، أي سيادة ملكة الرغبة، ويجعلان من الممكن الانتقال من ملكة المعرفة إلى ملكة الرغبة هذه.

(1) ن ح، الفقرة 42.
(2) ن ح، الفقرة 59.

• الرمزية في الفن، أو العبقرية

صحيح أن كل ما سبق (مصلحة الجمال، أصل حس الجمال، العلاقة بين الجمال والخير) لا يتعلق إلا بجمال الطبيعة. كل شيء يقوم على فكرة أن الطبيعة أنتجت الجمال[1]. لذلك فالجمال في الفن يبدو كما لو أنه لا علاقة له بالخير، ويبدو حسُّ الجمال في الفن لا يمكن أن يتولَّد انطلاقاً من مبدأ يُعِدُّنا للأخلاقية. من هنا كلمة كانط: إنه لجدير بالاحترام ذلك الذي يخرج من متحف ليتجه نحو جمالات الطبيعة. . .

إلا إذا تكشَّف أن الفن أيضاً خاضع، على طريقته، لمادةٍ وقاعدةٍ تقدمهما الطبيعة. لكن الطبيعة، هنا، لا يمكنها أن تعمل إلا بفعل استعداد فطري في الذات. إن العبقرية هي بالضبط هذا الاستعداد الفطري الذي بموجبه تعطي الطبيعةُ الفنَّ قاعدةً تأليفية ومادة غنية. يعرِّف كانط العبقرية على أنها **مَلَكَة الأفكار الجمالية**[2]. للوهلة الأولى، تكون فكرة جمالية نقيض فكرة عقلية. إن هذه الأخيرة هي مفهوم لا يُناسبه أي حدس. لكننا سوف نتساءل إذا كانت هذه العلاقة المعكوسة كافية لوصف الفكرة الجمالية. إن فكرة العقل تتجاوز التجربة، إما لأنها لا تملك موضوعاً يتطابق معها في الطبيعة

(1) ن ح، الفقرة 42.

(2) ن ح، الفقرة 57، الملاحظة الأولى.

(مثلاً، كائنات غير مرئية)؛ أو لأنها تجعل من مجرد ظاهرة طبيعية حدثاً روحياً (الموت، الحب. . .). إن فكرة العقل تنطوي إذاً على شيء لا يمكن التعبير عنه. لكن الفكرة الجمالية تتجاوز كل مفهوم، لأنها تخلق الحدس بطبيعةٍ غير تلك المعطاة لنا: طبيعة أخرى تكون ظاهراتها أحداثاً روحية حقيقية، وأحداثُ الروح تحديداتٍ طبيعية مباشرة (من دون واسطة)[1]، إنها «تدعو للتفكير»، تجبر على التفكير. الفكرة الجمالية لا تختلف إطلاقاً عن الفكرة العقلية: تعبر عما في هذه الأخيرة مما لا مجال للتعبير عنه. لذا تظهر كتصور «ثانوي»، كتعبيرٍ ثانٍ. وبذلك بالذات، هي قريبة جداً إلى الرمزية (تعمل العبقرية هي الأخرى عن طريق توسيع الادراك وتحرير المخيّلة)[2]. لكن بدلاً من تقديم الفكرة في الطبيعة تقديماً غير مباشر، تعبر عنها بشكل ثانوي، في الخلق التخيُّلي لطبيعة أخرى.

ليست العبقرية هي الذوق، لكنها تنشِّط الذوق في الفن عن طريق إعطائه روحاً أو مادة. هنالك أعمال متقنة تماماً من زاوية الذوق، لكنها بلا روح، أي من دون عبقرية[3]. ذلك أن الذوق بذاته هو فقط الاتفاق الشكلي لمخيّلة حرة وإدراك موسّع. يبقى

(1) ن ح، الفقرة 49.
(2) المرجع ذاته.
(3) المرجع ذاته.

كثيباً وميتاً، ومخمَّناً فقط، إذا لم يُحِلْ إلى مرجع أعلى، إلى ما يشبه مادة قادرة بالضبط على توسيع الادراك وتحرير المخيِّلة. إن اتفاق المخيّلة والادراك في الفنون، لا تُحْييه إلا العبقرية، وبدونها يبقى غير قابل للإيصال. إن العبقرية نداء مُطْلَقٌ نحو عبقرية ثانية. لكن بين الإثنتين، يصبح الذوق نوعاً من الوسيط؛ وهو يسمح بالانتظار حين لا تكون العبقرية الأخرى قد وُلدت بعد[1]. تعبر العبقرية عن الوحدة ما فوق المحسوسة لكل المَلَكات، وتعبر عنها كوحدةٍ حيّة. إنها تقدم إذاً القاعدة التي بموجبها يمكن أن نمد خلاصات الجمال في الطبيعة لتشمل الجمال في الفن. لذا ليس الجمال في الطبيعة هو وحده رمز الخيّر؛ إنه الجمال في الفن أيضاً، بموجب القاعدة التأليفية والوراثية للعبقرية بحد ذاتها[2].

يجمع كانط إذاً إلى علم جمال الذوق الشكلي ما وراء - علم جمال مادي فَضلاه الرئيسيان هما مصلحة الجمال والعبقريةُ، وهو ينم عن رومانطيقية كانطية. إن كانط يجمع، بوجه خاص، إلى علم جمال الخط والتركيب، إذاً الشكل، ما وراء - علم جمال للمواد والألوان والأنغام. ففي نقد الحكم، تجد الكلاسيكية الناجزة والرومانطيقية الوليد توازناً معقَّداً.

(1) المرجع ذاته.

(2) خلافاً للفقرة 42، تصلح الفقرة 59 («الجمال، رمز الأخلاقية») للفن مثلما تصلح للطبيعة.

لن يجري الخلط بين الطرق المتنوعة التي من شأن أفكار العقل، وفقاً لكانط، أن تُبرزها في الطبيعة المحسوسة. في السامي، يكون الإبراز مباشراً لكن سلبياً، ويتم بالإسقاط projection؛ وفي الرمزية الطبيعية أو في مصلحة الجمال، يكون الإبراز ايجابياً لكن غير مباشر، ويتم عن طريق الانعكاس؛ وفي العبقرية أو في الرمزية الفنية، يكون الإبراز إيجابياً، لكنه ثانٍ، ويتم بخلق طبيعة أخرى. وسنرى لاحقاً أن الفكرة تحتمل نمط إبراز رابعاً، هو الأكثر كمالاً، في الطبيعة المفهومة كمنظومة غايات.

هل الحكم مَلَكة؟

إن الحكم هو دائماً عملية معقدة، تتمثّل في إدراج الخاص تحت العام. إن إنسان الحكم هو دائماً إنسان ذو خبرة: خبير، طبيب، رجل قانون. يستتبع الحكم موهبة حقيقية، فطنة[1]. إن كانط هو أول من عرف أن يطرح مشكلة الحكم على مستوى تِقنيته أو فرادته الخاصة به. ففي نصوص مشهورة، يميز كانط حالتين: إما أن العام بات معطىً، معروفاً، ويكفي تطبيقه، أي تحديد الخاص الذي ينطبق عليه («الاستعمال اليقيني للعقل»، «حكم محدِّد»)؛ أو أن العام يشكل مشكلة، وينبغي إيجاده هو ذاته («الاستعمال الافتراضي

(1) ن ع خ، التحليلي، «الحكم الصوري عموماً».

للعقل»، «حكم عاكس»)[1]. مع ذلك، فهذا التمييز أكثر تعقيداً بكثير مما يبدو: ينبغي تفسيره، سواء من زاوية الأمثلة أو من زاوية الدلالة.

خطأٌ أول قد يكون الظن بأن الحكم العاكس وحده هو الذي يستتبع إبداعاً. حتى حين يكون العام معطى، يلزم «الحكم» للقيام بالإدراج. لا ريب أن المنطق الصوري يتميز من المنطق الشكلي لأنه يتضمن قواعد تشير إلى الشرط الذي يطبَّق بموجبه مفهومٌ معطى[2]. لكن هذه القواعد لا تُختَزَل إلى المفهوم بحد ذاته: لأجل تطبيق مفهوم للادراك، يلزم الرسم الخيالي، الذي هو فعل إبداعي للمخيِّلة القادرة على تعيين الشرط الذي يتم بموجبه إدراج حالات خاصة تحت المفهوم. لذا فإن التخطيطية باتت «فناً»، والرسم الخيالي رسماً خيالياً للـ «حالات التي ينطبق عليها القانون». يخطئ إذاً من يظن أن الادراك يحكم بذاته: لا يمكن أن يستعمل الادراك مفاهيمه لغير الحكم، لكن هذا الاستعمال يستتبع عملاً أصيلاً للمخيِّلة، وعملاً أصيلاً أيضاً للعقل (لهذا السبب يظهر الحكم المحدِّد، في نقد العقل الخالص، كنوع من ممارسة العقل). في كل مرة يتكلم فيها كانط على الحكم كما لو على ملَكَة، يكون ذلك لإبراز أصالة فعله، خُصوصية

---

(1) ن ع خ، الديالكتيك، ملحق، «الاستعمال المنظِّم للأفكار».

(2) ن ع خ، التحليلي، «الحكم الصوري عموماً».

نتاجه. لكن الحكم يستتبع دائماً عدة ملكات، ويعبر عن اتفاق هذه الملكات في ما بينها. يقال إن الحكم محدِّد، حين يعبر عن اتفاق الملكات في ظل ملكة هي بحد ذاتها محدِّدة، أي حين يحدد موضوعاً وفقاً لملكة مطروحة أولاً كملكة تشريعية. هكذا يعبر الحكم النظري عن اتفاق الملكات الذي يحدد موضوعاً وفقاً للادراك التشريعي. كذلك ثمة حكم عملي، يحدد ما إذا كان عمل ممكن هو حالة خاضعة للقانون الأخلاقي: يعبر عن اتفاق الادراك والعقل، تحت إشراف العقل. في الحكم النظري، تقدم المخيلة رسماً خيالياً وفقاً لمفهوم الادراك؛ وفي الحكم العملي، يقدم الادراك نموذجاً وفقاً لقانون العقل. وإنه الشيء عينه لو قلتَ إن الحكم يحدد موضوعاً، وإن اتفاق الملكات محدِّد، وإن إحدى الملكات تمارس وظيفة محدِّدة أو تشريعية.

إنه مهم إذاً تعيين الأمثلة المتناسبة مع نموذجي الأحكام، «المحدِّد» و«العاكس». هاكم طبيباً يعرف ما هو التيفوئيد (المفهوم)، لكنه لا يتعرف إليه في حالة مخصوصة (حكم أو تشخيص). قد يكون ثمة نزوع لأن يُرى في التشخيص (الذي يستتبع موهبة وفناً) مَثَلٌ على حكم محدِّد، لأن المفهوم مفترضٌ معروفاً. لكن بالنسبة لحالة مخصوصة معطاة، لا يكون المفهوم هو بالذات معطى: هو إشكالي أو غير محدِّد إطلاقاً. في الواقع، يكون التشخيص مثلاً على حكم عاكس. إذا بحثنا في الطب عن مثلٍ على حكم

محدّد، علينا بالأحرى أن نفكر في قرار طبي: ثمة، يكون المفهوم معطىً فعلياً بالنسبة للحالة المخصوصة، لكن الصعب إنما هو تطبيقه (حالات منع استعمال الدواء تبعاً للمريض، الخ).

بالضبط، ليس هناك فن أو إبداع أقل مما في الحكم العاكس. لكن هذا الفن موزّع فيه بطريقة أخرى. إن الفن، في الحكم المحدِّد، هو كما لو كان «مخفيّاً»: المفهوم معطىً، إما مفهوم الإدراك، أو قانون العقل. ثمة إذاً مَلَكة تشريعية، توجّه أو تحدّد الإسهام الأصيل للملكات الأخرى، بحيث يكون هذا الإسهام صعب التقدير. لكن في الحكم العاكس، لا شيء معطى من زاوية الملكات الفعّالة: فقط تبْرُز مادة خام، من دون أن تكون «متصوّرة» بحصر المعنى. كل الملكات الفعّالة تمارس فعلها إذاً بحرية بالنسبة اليها. سوف يعبر الحكم العاكس عن اتفاق حر وغير محدِّد بين كل الملكات. إن الفن، الذي كان يبقى مخفيّاً وتابعاً تقريباً في الحكم المحدِّد، يصبح جليّاً ويمارس فعله بحرية في الحكم العاكس. لا ريب أن في وسعنا أن نكتشف، عبر «العكس»، مفهوماً بات موجوداً؛ لكن الحكم العاكس réfléchissant سوف يكون خالصاً بمقدار ما لا يكون هنالك إطلاقاً مفهومٌ للشيء الذي يعكسه بحرية، أو بمقدار ما يصبح المفهوم (بصورةٍ ما) موسّعاً، غير محدود، غير محدِّد.

في الحقيقة، ليس الحكم المحدِّد والحكم العاكس ما يشبه صنفين deux espèces من نوع واحد d'un même genre. إن الحكم المحدِّد يُظهر كُنهاً كان باقياً مَخْفيّاً في الحكم الآخر، ويحرره. لكن الآخر، سَلَفاً، لم يكن حكماً إلا بفعل هذا الكُنْهِ الحي. لا يسعنا أن نفهم، لولا ذاك، لماذا يمكن نقد الحكم أن يتخذ هذا العنوان، مع أنه لا يعالج إلا الحكم العاكس. ذلك عائد إلى أن كل اتفاق محدِّد للملكات، يفترض وراء ملكةٍ محدِّدة ومشرِّعة وجود اتفاقٍ حرٍّ غير محدِّد وإمكانيَّته. في هذا الاتفاق الحر بالذات، لا يكون الحكم فقط أصيلاً (ما سبق أن كان في حالة الحكم المحدِّد)، بل يُظهر مبدأ أصالته. تبعاً لهذا المبدأ، تختلف ملكاتنا من حيث الطبيعة، ومع ذلك يقوم بينها اتفاق حر وعفوي يجعل من الممكن في ما بعد ممارسة فعلها تحت إشراف إحداها، وفقاً لقانون لمصالح العقل. يكون الحكم دائماً غير قابل للإنقاص أو أصيلاً: لهذا السبب يمكن أن يقال عنه إنه ملكةٌ (موهبة أو فن خاص). لا يتمثل أبداً في ملكة واحدة، بل في اتفاقها (أي الاتفاق بين الملكات)، إما في اتفاق حددته سلفاً إحداها التي تلعب دوراً تشريعياً، أو بصورة أكثر عمقاً في اتفاق حر غير محدَّد، يشكِّل الموضوع الأخير لـ «نقدِ للحكم» عموماً.

من علم الجمال إلى نظرية الغائية Téléologie*

حين يجري الإمساك بملكة المعرفة بشكلها الأعلى، يشرِّع الإدراك في هذه الملكة؛ وحين يجري الإمساك بملكة الرغبة بشكلها الأعلى، يشرِّع العقل في هذه الملكة. وحين يتم الإمساك بملكة الإحساس بشكلها الأعلى، يكون الحكم هو الذي يشرِّع في هذه الملكة[1]. وهذه الحالة مختلفة جداً عن الحالتين الأخريين: الحكم الجمالي عاكس؛ هو لا يشرِّع على مواضيع، بل فقط على ذاته؛ لا يعبر عن تحديد موضوع في ظل ملكة محدِّدة، بل عن اتفاق حر لكل الملكات بصدد موضوع معكوس. ـ علينا السؤال إذا لم يكن هناك نموذج آخر لحكم عاكس، أو إذا لم يكن اتفاق حر للملكات الذاتية يتجلى بشكل مختلف عما في الحكم الجمالي.

نحن نعرف أن العقل يكوِّن، في مصلحته التفكرية، أفكاراً يكون معناها منظِّماً فقط. أي أنه: ليس لها موضوع محدَّد من زاوية المعرفة، لكنها تمنح مفاهيم الإدراك حداً أقصى من الوحدة المنهجية. ولا يقلل ذلك من امتلاكها قيمة موضوعية، وإن «غير محدَّدة»؛ ذلك أنها لا تستطيع إضفاء وحدة منهجية على المفاهيم من دون إعطاء وحدة مشابهة للظاهرات المنظور

(*) لتمييز téléologie من finalité، نعرِّب الأولى بنظرية الغائية، والثانية بالغائية على وجه الحصر (المعرب).

(1) ن ح، المدخل، 3 و9.

اليها في مادتها أو في خصوصيتها. هذه الوحدة، المسلّم بها على أنها ملازمة للظاهرات، هي وحدة نهائية للأشياء (حد أقصى من الوحدة في أكبر قدر من التنوع الممكن، من دون التمكن من قول إلى أين تصل هذه الوحدة). هذه الوحدة النهائية لا يمكن أن يتم تصورها إلا وفقاً لمفهوم غاية طبيعية؛ في الواقع إن وحدة المتنوع تتطلب علاقة للتنوع بغاية محدّدة، وفقاً للموضوعات التي نربطها بهذه الوحدة. إن الوحدة، في مفهوم الغاية الطبيعية هذا، تكون دائماً مخمّنة présumée فقط أو مفترضة، كممكن التوفيق بينها وبين تنوع القوانين التجريبية المخصوصة[1]. لذا لا تعبر عن فعلٍ يكون العقل مشرّعاً به. والأمر ذاته يقال عن الادراك: إنه لا يشرّع هو الآخر أكثر. هو يشرّع على الظاهرات، لكن فقطْ بوصفها منظوراً إليها في شكل حدسها؛ تشكّل افعاله التشريعية (المقولات) إذاً قوانين عامة، وهي تمارس فعلها على الطبيعة كموضوع تجربة ممكنة (لكل تغيير سبب....، الخ.). لكن الادراك لا يحدِّد أبداً قَبْليّاً مادة الظاهرات، تفصيل التجربة الفعلية أو القوانين المخصوصة لهذا الموضوع أو ذاك. إن هذه القوانين غير معروفة إلا تجريبياً، وتبقى جائزة بالنسبة لإدراكنا.

كل قانون يستوجب ضرورة. لكن وحدة القوانين

(1) ن ح، المدخل، 5 (أنظر ن ع خ، الديالكتيك، الملحق).

التجريبية، من زاوية خصوصيتها، ينبغي افتكارها كوحدة تكون بحيث لا يمكن إلا إدراكاً غير إدراكنا أن يعطيها بالضرورة للظاهرات. تتحدَّدُ «غايةٌ» بالضبط بتصور النتيجة كحافز أو أساس للسبب؛ تحيل الوحدة النهائية للظاهرات إلى إدراك قادر على أن يقوم بالنسبة إليها مقام مبدأ أو أساس substrat، يكون تصوُّر الكل فيه سبباً للكل بحد ذاته بوصفه نتيجةً (إدراك ـ نموذج مثالي، حدسي، معرِّف كسببٍ أسمى فطِنٍ وقصدي). لكن يخطئ من يفتكر أن إدراكاً كهذا يوجد في الواقع، أو أن الظاهرات تُنتَج بالفعل بهذه الطريقة: يُعبِّر الادراك ـ النموذج المثالي عن سمة خاصة بإدراكنا، أي عن عجزنا عن أن نحدِّد بأنفسنا المخصوص، عجزنا عن فهم concevoir وحدة الظاهرات النهائية وفقاً لمبدإٍ غير مبدأ السببية القصدية لسبب أسمى[1]. بهذا المعنى يُخضع كانط فكرة الادراك اللامتناهي الدوغمائية لتحويل عميق: لا يعود الإدراك ـ النموذج المثالي يعبِّر، إلى ما لا نهاية له، إلا عن الحد الخاص بإدراكنا، النقطة التي يكف فيها هذا عن أن يكون مشرِّعاً في مصلحتنا التفكرية بالذات وبالنسبة للظاهرات. «بحسب التكوين المخصوص لملكات المعرفة لديّ، لا أستطيع، بخصوص إمكانية الطبيعة وإنتاجها، الحكم بطريقةٍ غير

(1) ن ح، 77.

تخيُّل سببٍ يفعل عن قصد[1]».

إن غائية الطبيعة مرتبطة إذاً بحركة مزدوجة. فمن جهة، يشتق مفهوم الغاية الطبيعية من أفكار العقل (بوصفه يعبر عن وحدة نهائية للظاهرات): «يُدرِج الطبيعة تحت سببية ممكن فهمها concevable فقط بفعل العقل[2]». يبقى أنه لا ينخلط بفكرة عقلية، لأن النتيجة المتناسبة مع هذه السببية تكون معطاة بصورة فعلية في الطبيعة: «بذلك يتميز مفهوم الغاية الطبيعية من كل الأفكار الأخرى[3]». خلافاً لفكرةٍ للعقل، يمتلك مفهوم الغاية الطبيعية موضوعاً معطى؛ وخلافاً لمفهوم الادراك، لا يحدد موضوعه. في الواقع، يتدخل ليتيح للمخيّلة أن «تعكس» الموضوع بصورة غير محدَّدة، بحيث «يكتسب» الادراك مفاهيم وفقاً لأفكار العقل بحد ذاته. إن مفهوم الغاية الطبيعية هو مفهومُ عكسٍ réflexion يشتق من الأفكار المنظِّمة: تنسجم فيه كل ملكاتنا، وتدخل في اتفاق حر نعكس بفضله الطبيعة من زاوية قوانينها التجريبية. إن الحكم الغائي هو إذاً نموذج ثان للحكم العاكس.

على العكس، نحن نحدِّد انطلاقاً من مفهوم الغاية الطبيعية موضوعاً للفكرة العقلية. لا شك أنه ليس للفكرة في ذاتها

---

(1) ن ح، 75.
(2) ن ح، 74.
(3) ن ح، 77.

موضوعٌ محدَّد؛ لكن موضوعها قابل للتحديد بالقياس إلى مواضيع التجربة. والحال أن هذا التحديد غير المباشر والقياسي (الذي يتوفَّق كلياً مع الوظيفة المنظِّمة الخاصة بالفكرة) ليس ممكناً إلا بمقدار ما تقدم مواضيع التجربة بحد ذاتها هذه الوحدة النهائية الطبيعية، التي ينبغي لموضوع الفكرة أن يقوم بالنسبة إليها مقام مبدأ أو أساس. لذا فإن مفهوم الوحدة النهائية أو الغاية الطبيعية هو الذي يجبرنا على تحديد الله كسبب أسمى قصدي يفعل على طريقة إدراك. بهذا المعنى، يلح كانط كثيراً على ضرورة المضي من نظرية غائية طبيعية إلى لاهوت فيزيائي. أما الطريق المعاكس فيصبح طريقاً سيئاً، ينم عن «عقل مقلوب» (يكون للفكرة عندئذٍ دور تكويني ولا يعود لها دور منظِّم، ويؤخذ الحكم الغائي كحكم محدِّد). إننا لا نجد في الطبيعة غايات إلهية قصدية؛ على العكس، ننطلق من الغايات التي تكون أولاً غايات الطبيعة، ونضيف إليها فكرة سبب إلهي قصدي كشرط لفهمها. لا نفرض غايات على الطبيعة، «بعنف وديكتاتورية»؛ على العكس نتأمل في الوحدة النهائية الطبيعية، المعروفة بصورة تجريبية في التنوع، لكي نرتفع إلى فكرة سببٍ أسمى محدَّدٍ بطريقة القياس[1]. - إن مجموع هاتين الحركتين يعرِّف نمطاً

(1) ن ع خ، الديالكتيك، الملحق، «الهدف النهائي للديالكتيك الطبيعي». ن ح، الفقرات 68، و75 و85.

جديداً من إظهار الفكرة، نمطاً أخيراً يتميز من تلك التي سبق أن حللناها.

ما هو الفرق بين نموذجي الحكم، الغائي والجمالي؟ علينا أن نعتبر أن الحكم الجمالي يُبدي، منذ الآن، غائية حقيقية. لكن الأمر يتعلق بغائية ذاتية، شكلية، تستبعد أي غاية (موضوعية أو ذاتية). هذه الغائية الجمالية ذاتية، لأنها تكمن في الاتفاق الحر للملكات في ما بينها[1]. لا شك أنها تُشرِك شكل الموضوع، لكن الشكل هو بالضبط ما تعكسه المخيلة من الموضوع بحد ذاته. يتعلق الأمر إذاً موضوعياً بشكل ذاتي خالص للغائية، يستبعد كل غاية مادية محدَّدة (لا يُقوِّم جمال موضوع باستعماله، ولا بكماله الداخلي، ولا بعلاقته بمصلحة عملية أيّاً تكون)[2]. سوف يُرَد بأن الطبيعة تتدخل، كما رأينا، بقابليتها المادية لإنتاج الجمال؛ بهذا المعنى، علينا أن نتحدث منذ الآن، في شأن الجمال، عن اتفاق جائز للطبيعة مع ملكاتنا. هذه القابلية المادية هي حتى بالنسبة إلينا موضوع «مصلحة» مخصوصة. لكن هذه المصلحة لا تشكل جزءاً من معنى الجمال بحد ذاته، مع أنها تعطينا مبدأ يمكن لهذا المعنى أن يتولد وفقاً له. هنا، يبقى الاتفاق الجائز بين الطبيعة وملكاتنا، يبقى إذاً، إذا صح القول، خارج الاتفاق الحر

(1) من هنا، ن ح، الفقرة 34، التعبير «غائية ذاتية متبادلة».

(2) ن ح، الفقرتان 11 و15.

لملكاتنا في ما بينها: تعطينا الطبيعة فقط الفرصة الخارجية «للإمساك بالغائية الداخلية للعلاقة بين ملكاتنا الذاتية»[1]. إن القابلية المادية للطبيعة لا تشكّل غاية طبيعية (تعاكس فكرة غائيةٍ من دون غاية): «نحن الذين نتلقى الطبيعة إيجابياً، في حين أنها هي ذاتها لا تقدم لنا أي حظوة[2]».

إن الغائية، بوجوهها المختلفة هذه، هي موضوع «تصور جمالي». والحال اننا نرى أنه، في هذا التصور، يستدعي الحكم العاكس مبادئ مخصوصة، بطرق عدة: من جهةٍ اتفاق الملكات الحر كأساس لهذا الحكم (سبب شكلي)؛ ومن جهة أخرى، ملكة الاحساس كمادة أو سبب مادي، يعرّف الحكم بالنسبة اليها لذةً مخصوصة كوضع أعلى؛ ومن جهة أخرى، شكلَ الغائية من دون غاية كسبب نهائي؛ وأخيراً الاهتمامَ الخاص بالجمال، كـ Causa fiendi يتولد وفقاً له حس الجمال الذي يعبر عن نفسه قانوناً في الحكم الجمالي.

حين ننظر إلى الحكم الغائي، نجد أنفسنا إزاء تصور مختلف تماماً للغائية. يتعلق الأمر بغائية موضوعية، مادية، تستتبع غايات. إن ما يسيطر إنما هو وجود مفهوم غاية طبيعية، تعبر بصورة تجريبية عن الوحدة النهائية للأشياء تبعاً لتنوعها. يغير «العكس» إذاً معناه: لا يعود عكساً شكلياً

(1) ن ح، الفقرة 58.

(2) المرجع ذاته.

للموضوع من دون مفهوم، بل مفهومَ عكسٍ يتم به العكس على مادة الموضوع. في هذا المفهوم، تمارس ملكاتنا (فعلها) بحرية وبانسجام. لكن الاتفاق الحر للملكات يبقى، هنا، متضمّناً في الاتفاق الجائز للطبيعة والملكات بحد ذاتها. وذلك بحيث يكون علينا أن نعتبر، في الحكم الغائي، أن الطبيعة تقدم لنا حقاً حظوة (وحين نعود من نظرية الغائية إلى علم الجمال، نعتبر أن الانتاج الطبيعي للأشياء الجميلة كان من قبل حظوة تقدمها لنا الطبيعة)[1]. إن الفرق بين الحكمين يكمن في التالي: لا يحيل الحكم الغائي إلى مبادئ مخصوصة (ما عدا في استعماله أو تطبيقه). هو يستتبع بلا شك اتفاق العقل والمخيّلة والادراك، من دون أن يشرّع هذا الأخير، لكن هذه النقطة التي يتخلى فيها الادراك عن طموحاته التشريعية تشكل كلياً جزءاً من المصلحة التفكرية وتبقى متضمّنةً في ميدان ملكة المعرفة. لهذا السبب تكون الغاية الطبيعية موضوع «تصور منطقي». لا شك أن هنالك لذة للعكس في الحكم الغائي بحد ذاته؛ لا نشعر بلذة بمقدار ما تكون الطبيعة خاضعة بالضرورة لملكة المعرفة، لكننا نشعر بلذةٍ بمقدار ما تتفق الطبيعة بصورة جائزة مع ملكاتنا الذاتية. لكن، ثمة أيضاً، تختلط هذه اللذة الغائية بالمعرفة: لا تعرّف وضعاً أعلى لملكة الاحساس مأخوذة في ذاتها، بل بالأحرى

(1) ن ح، الفقرة 67.

تأثيراً لملكة المعرفة على ملكة الإحساس[1].

إن عدم إحالة الحكم الغائي إلى مبدإ مخصوص قبْلياً يجد تفسيره بسهولة. ذلك أنه يهيئه الحكم الجمالي، ويبقى غير قابلٍ للفهم من دون هذه التهيئة[2]. «تهيئنا» الغائية الجمالية الشكلية لتكوين مفهوم غاية يضاف إلى مبدأ الغائية، ويكمله ويطبقه على الطبيعة؛ إن العكس من دون مفهوم هو الذي يهيئنا بحد ذاته لتكوين مفهوم عكس. لذا ليس هناك من مشكلة أصل، بصدد حس مشترك غائي؛ إن هذا الأخير مسلّم به أو مخمّن في المصلحة التفكرية، ويشكل جزءاً من الحس المشترك المنطقي، لكن نجده إذا صح القول وقد بدأه الحس المشترك الجمالي.

إذا نظرنا إلى مصالح العقل التي تتطابق مع شكلَيْ الحكم العاكس، نقع مجدداً على موضوعة «تهيئة» لكن بمعنى آخر. إن علم الجمال يُبدي اتفاقاً حراً للملكات، يرتبط بصورةٍ ما باهتمام خاص بالجمال؛ والحال ان هذا الاهتمام يعدنا سلفاً لنكون أخلاقيين، ويهيئ إذاً مجيء المصلحة العملية الخالصة. وتبدي النظرية الغائية، من جهتها، اتفاقاً حراً للملكات، هذه المرة في المصلحة التفكرية بحد ذاتها: نكتشف «تحت» علاقة الملكات كما يحددها الادراك المشرّع انسجاماً حراً لكل

(1) ن ح، المدخل، الفقرة 6.

(2) ن ح، المدخل، الفقرة 8.

الملكات في ما بينها، تستمد منه المعرفة حياة خاصة بها (لقد رأينا أن الحكم المحدِّد، في المعرفة بالذات، كان يستتبع كُنهاً حيّاً يتكشّف فقط لدى «العكس «réflexion». ينبغي التفكير إذاً بأن الحكم العاكس عموماً يجعل من الممكن الانتقال من ملكة المعرفة إلى ملكة الرغبة، ومن المصلحة التفكرية إلى المصلحة العملية، ويهيئ إخضاع الأولى للثانية، في الوقت نفسه الذي تجعل الغائية فيه من الممكن الانتقال من الطبيعة إلى الحرية أو تهيىء تحقيق الحرية في الطبيعة[1].

(1) ن ح، المدخل، الفقرتان 3 و9.

خاتمة

غايات العقل

مذهب الملكات

تقدم كتب النقد الثلاثة* منظومة حقيقية للمبادلات permutations. في المقام الأول، تتعرّف الملكات انطلاقاً من علاقات التصور عموماً (المعرفة، الرغبة، الإحساس). وفي المقام الثاني، كمصادر تصورات (مخيّلة، إدراك، عقل). حسبما ننظر إلى هذه الملكة أو تلك بالمعنى الأول، تكون تلك الملكة بالمعنى الثاني مدعوة للتشريع على مواضيع، ولأن توزع على الملكتين الأخريين مهمتها النوعية الخاصة: هكذا الادراك في ملكة المعرفة، والعقل في ملكة الرغبة. صحيح أنه، في نقد الحكم، لا تصل المخيلة، من جهتها، إلى وظيفة تشريعية. لكنها تتحرر، بحيث أن كل الملكات معاً تدخل في اتفاق حر. إن النقدين الأولين يعرضان إذاً علاقة للملكات تحددها واحدة منهن؛ ويكتشف

(*) نقد العقل الخالص، ونقد العقل العملي، ونقد الحكم (المعرّب).

النقد الأخير، بصورة أشد عمقاً، اتفاقاً حراً وغير محدَّد للملكات، كشرط إمكانية أي علاقة محدَّدة.

هذا الاتفاق الحر يظهر بطريقتين: في ملكة المعرفة ككنهٍ يفترضه الادراك المشرِّع؛ ولأجل ذاته، كرُشَيْم germe يُعِدُّنا للعقل المشرِّع أو لملكة الرغبة. لذا هو أعمق ما في النفس، لكن ليس الأعلى. إن الأعلى، إنما هو مصلحة العقل العملية، تلك التي تتطابق مع ملكة الرغبة، وتخضع لملكة المعرفة أو للمصلحة التفكرية بحد ذاتها.

تكمن أصالة مذهب الملكات لدى كانط في التالي: أن شكلها الأعلى لا يجردها إطلاقاً من نهائيتها البشرية، كما لا يلغي اختلافها من حيث الطبيعة. إنما بوصف الملكات بالمعنى الأول للكلمة معيَّنة spécifiques وتامة ترتقي إلى شكل أعلى، وترتقي الملكات بالمعنى الثاني إلى الدور التشريعي.

كانت الدوغمائية تُثبت انسجاماً بين الذات والموضوع، وتستنجد بالله (المتمتع بملكات لا نهاية لها) لضمان هذا الانسجام. إن النقدين الأولين يُحِلان محله فكرة خضوع ضروري من جانب الموضوع للذات «التامة»: نحن، المشرِّعين، في تماميتنا بحد ذاتها (حتى القانون الأخلاقي هو فعلُ عقل تام finie). تلك هي الثورة الكوبرنيكية[1]. لكن من

(1) أنظر شروح م. فويومان حول «التمامية finitude المكوِّنة»، في l'héritage Kantien et la révolution copernicienne.

هذه الزاوية، يبدو نقد الحكم يثير صعوبة خاصة: حين يكتشف كانط اتفاقاً حراً تحت العلاقة المحدِّدة للملكات، ألا يعيد ببساطةٍ إدخال فكرة الانسجام والغائية؟ وذلك بطريقتين اثنتين: في الاتفاق المسمّى «نهائياً» بين الملكات (غائية ذاتية)، وفي الاتفاق المسمّى «جائزاً» بين الطبيعة والملكات بحد ذاتها (غائية موضوعية).

مع ذلك ليس جوهر ما في الأمر ها هنا. جوهر ما في الأمر أن نقد الحكم يعطي نظرية جديدة للغائية، تتطابق مع وجهة النظر الصورية وتتوافق كلياً مع فكرة التشريع. وهذه المهمة يتم الاضطلاع بها بمقدار ما لا يعود للغائية مبدأ لاهوتي، بل (يصبح) للاهوت أساس «نهائي» بشري. من هنا أهمية أطروحتي نقد الحكم: الاتفاق النهائي للملكات هو موضوع أصلٍ مخصوص؛ والعلاقة النهائية للطبيعة والإنسان هي ناتج فعالية عملية محض بشرية.

نظرية الغايات

لا يحيل الحكم الغائي téléologique مثل الحكم الجمالي، إلى مبدأ يقوم مقام أساسٍ قبلي لعكسه à sa réflexion. لذا يجب أن يهيئه الحكم الجمالي، ويفترض مفهوم الغاية الطبيعية أولاً الشكل الخالص للغائية *من دون

(*) الغائية هنا finalité تعني صفة أو سمة ما له هدف أو غاية fin، بينما ـــ

غاية، لكن بالمقابل حين نصل إلى مفهوم الغاية الطبيعية تنطرح مشكلةٌ للحكم الغائي لم تكن تنطرح بالنسبة للحكم الجمالي: كان علم الجمال يترك للذوق الاهتمام بتقرير أي موضوع كان يجب الحكم بأنه جميل، (بينما) تشترط نظرية الغائية la téléologie على العكس قواعد تعيّن الشروط التي بموجبها يتم الحكم على شيء وفقاً لمفهوم الغاية الطبيعية[1]. إن نسق الاستنتاج هو التالي إذاً: من شكل الغائية finalité إلى مفهوم الغاية الطبيعية (المعبّر عن الوحدة النهائية للمواضيع من زاوية مادتها أو قوانينها المخصوصة)؛ ومن مفهوم الغاية الطبيعية إلى تطبيقه في الطبيعة (المعبر بالنسبة للعكس réflexion عن أيٍّ هي المواضيع التي ينبغي الحكم عليها تبعاً لهذا المفهوم).

هذا التطبيق مزدوج: إما أن نطبّق مفهوم الغاية الطبيعية على موضوعين أحدهما سبب والآخر نتيجة، بحيث نُدخل فكرة النتيجة في سببية السبب (مثلاً، الرمل كوسيلة بالنسبة لغابات الصنوبر). أو أن نطبقه على شيء واحد كسبب ونتيجة لذاته، أي على شيءٍ تَنْتُج أجزاؤه بصورة متبادلة في شكلها

= الغائية téléologie تعني مجموع النظريات spéculations التي تنطبق على فكرة الـ finalité وعلى الأسباب النهائية causes finales، كما تعني المذهب الذي يقول إن الأشياء مقدّرة لغاية (المعرب).

(1) ن ح، المدخل، 8.

وارتباطها (كائنات منظَّمة، تنظِّم ذاتها بذاتها: بهذه الطريقة نُدخِل فكرة الكل، لا بوصفه سبباً لوجود الشيء («لأنه يصبح عندئذٍ ناتجاً للفن»)، بل بوصفه أساساً لإمكانيته كناتج للطبيعة من زاوية العكس réflexion. في الحالة الأولى، تكون الغائية finalité خارجية؛ وفي الثانية، داخلية[1]. والحال أن لهاتين الغائيتين علاقات معقدة.

من جهةٍ، تكون الغائيةُ الخارجيةُ بذاتها نسبيةً وافتراضيةً محضة. ولكي تكف عن أن تكون كذلك، ينبغي أن نكون قادرين على تحديد غاية أخيرة؛ وهذا مستحيل بمراقبة الطبيعة. لا نلاحظ إلا وسائل باتت غايات بالنسبة لسببها، وغاياتٍ هي أيضاً وسائل بالنسبة لشيءٍ آخر. نحن مجبرون إذاً على إخضاع الغائية الخارجية للغائية الداخلية، أي على اعتبار أن شيئاً ليس وسيلةً إلا بمقدار ما تكون الغاية التي يخدمها هي بحد ذاتها كائن منظَّم[2].

لكن من جهة أخرى، ثمة شك في أن تكون الغائية الداخلية تحيل بدورها إلى نوعٍ من الغائية الخارجية وتثير مسألة غايةٍ أخيرة (مسألة تبدو غير قابلة للحل). ففي الواقع، حين نطبق مفهوم الغاية الطبيعية على الكائنات المنظمة، يقودنا ذلك إلى فكرة أن الطبيعة بكاملها هي

---

(1) ن ح، الفقرات 63 ـ 65.

(2) ن ح، الفقرة 82.

منظومة تتبع قاعدة الغايات[1]. انطلاقاً من الكائنات المنظَّمة، نحال إلى علاقات خارجية بين هذه الكائنات، علاقات ينبغي أن تغطي مجمل الكون[2]. لكن بالضبط، لا يمكن الطبيعة أن تشكل هذه المنظومة (بدلاً من ركام بسيط) إلا تبعاً لغاية أخيرة. والحال انه واضح أنه ما من كائن منظم يمكنه أن يشكل غاية كهذه: ولا حتى الإنسان (وبوجه خاص هو) بوصفه نوعاً حيوانياً. ذلك أن غاية أخيرة تستتبع وجود شيءٍ ما كغاية؛ لكن الغائية الداخلية في الكائنات المنظمة تتعلق فقط بإمكانيتها من دون اعتبار إذا كان وجودها بحد ذاته غاية. إن الغائية الداخلية تطرح فقط السؤال التالي: لماذا لبعض الأشياء الموجودة هذا الشكل أو ذاك؟ لكنها تترك هذا السؤال الآخر يبقى كلياً: لماذا توجد أشياء بهذا الشكل؟ وحده يمكن أن يقال عنه إنه «غاية أخيرة» كائنٌ تكون غاية وجوده في ذاته؛ إن فكرة الغاية الأخيرة تستتبع إذاً فكرة الهدف النهائي، التي تتجاوز كل إمكاناتنا للملاحظة في الطبيعة المحسوسة، وكل موارد تفكيرنا[3].

---

(1) ن ح، الفقرة 67. (ليس صحيحاً الاعتقاد أن الغائية الخارجية تخضع، بحسب كانط، للغائية الداخلية خضوعاً مطلقاً. والعكس صحيح من زاوية أخرى).

(2) ن ح، الفقرة 82.

(3) ن ح، الفقرتان 82، و84.

إن غايةً طبيعية هي أساس إمكانية؛ وغاية أخيرة هي سبب وجود؛ وهدفٌ نهائي هو كائن يملك في ذاته سبب الوجود. لكن ما الذي يكون هدفاً نهائياً؟ فقط يمكن أن يكون كذلك ذلك الذي يمكنه أن يكوِّن لنفسه مفهوماً لغايات؛ فقط الانسان بوصفه كائناً عاقلاً يمكنه أن يجد غاية وجوده في ذاته. هل يتعلق الأمر بالإنسان بوصفه يبحث عن السعادة؟ كلا، لأن السعادة كغاية تترك السؤال التالي يبقى كلياً: لماذا يوجد الإنسان (بـ «شكلٍ» يجتهد معه لجعل وجوده سعيداً)[1]؟ هل يتعلق الأمر بالإنسان بوصفه يعرف؟ لا شك أن المصلحة التفكرية تشكِّل المعرفة كغاية؛ لكن هذه الغاية لا تكون شيئاً لو أن وجود من يعرف لم يكن قد بات هدفاً نهائياً[2]. إذ نعرف، نكوِّن فقط مفهوم غاية طبيعية من زاوية العكس réflexion، لا فكرة هدف نهائي. لا شك أننا قادرون، بمساعدة هذا المفهوم، على أن نحدد بصورة غير مباشرة وقياسية موضوع الفكرة التفكرية (الله كصانع ذكي للطبيعة). لكن «لماذا خلق الله الطبيعة؟» يبقى سؤالاً عصيّاً تماماً على هذا التحديد. بهذا المعنى بالذات يُذكِّر كانط باستمرار بعدم كفاية نظرية الغائية téléologie الطبيعية كأساس للاهوت: إن تحديد فكرة الله التي نصل اليها بهذا الطريق يعطينا فقط رأياً،

---

(1) ن ح، الفقرة 86.

(2) المرجع ذاته.

لا إيماناً[1]. باختصار، إن الغائية الطبيعية تبرر مفهوم سببٍ خلاقٍ ذكي، لكن فقط من زاوية إمكانية الأشياء الموجودة. إن مشكلة هدف نهائي في فعل الخلق (ما نفع وجود العالم، ووجود الانسان بالذات؟) تتخطى كل غائية طبيعية، ولا يمكنها حتى أن تُتَصَوَّر بها être conçue par elle[2].

«لا يكون هدف نهائي غير مفهومٍ لعقلنا العملي[3]». فالقانون الأخلاقي يقضي، في الواقع، بهدفٍ غير مشروط. في هذا الهدف، يكون العقل هو الذي يتخذ نفسه كغايةٍ، والحرية هي التي تعطي نفسها بالضرورة مضموناً كغايةٍ قصوى يحددها القانون. عن السؤال: «ما الذي يكون غاية نهائية؟»، يجب أن نجيب: الانسان، لكن الانسان كشيء في ذاته (نومين noumène) ووجود ما فوق محسوس، الانسان ككائن أخلاقي. «بصدد الانسان المعتبر ككائن أخلاقي، لا يمكن السؤال بعد الآن لماذا يوجد؛ فوجوده ينطوي في ذاته على الغاية القصوى[4]...» هذه الغاية القصوى هي تنظيم الكائنات العاقلة تحت سيادة القانون الأخلاقي، أو الحرية كسبب وجود متضمَّن في ذاته في الكائن العاقل. تظهر هنا الوحدة المطلقة

---

(1) ن ح، الفقرتان 85 و91، و«ملاحظة عامة عن الغائية».

(2) ن ح، الفقرة 85.

(3) ن ح، الفقرة 88.

(4) ن ح، الفقرة 84.

لغائيةٍ finalité عملية، ولتشريع غير مشروط. هذه الوحدة تشكل «نظرية الغائية الأخلاقية» بوصف الغائية العملية محددة قبْلياً في ذاتنا مع قانونها[1].

إن الهدف النهائي هو إذاً قابل للتحديد ومحدَّد عملياً. والحال أننا نعرف، تبعاً للنقد الثاني، كيف يفضي هذا التحديد بدوره إلى تحديد عملي لفكرة الله (كفاعل أخلاقي)، من دونه لا يمكن حتى افتكارُ الهدف النهائي كقابل للتحقيق. في كل حال، يقوم اللاهوت دائماً على نظرية غائية (وليس العكس). لكن قبل قليل، كنا نرتفع من غائية طبيعية (مفهوم العكس réflexion) إلى لاهوت فيزيائي (تحديد تفكري للفكرة المنظِّمة، فكرة الله كفاعل ذكي)؛ إذا كان هذا التحديد التفكري يتوافق مع مجرد التنظيم، فهذا بالضبط بمقدار ما كان غير كاف بتاتاً، باقياً مشروطاً بصورة تجريبية ولا يقول لنا شيئاً عن هدف نهائي للخلق الالهي[2]. أما الآن فعلى العكس، نذهب قبْلياً من نظرية غائيةٍ عملية (مفهوم محدَّد عملياً للهدف النهائي) إلى لاهوت أخلاقي (تحديد عملي كافٍ لفكرة إله أخلاقي كموضوع إيمان). لن يتم التفكير بأن نظرية الغائية الطبيعية غير نافعة: فهي التي تدفعنا للبحث عن لاهوت، لكنها عاجزة عن تقديمه حقاً. لن يتم التفكير أكثر بأن

---

(1) ن ح، الفقرة 87.

(2) ن ح، الفقرة 88.

اللاهوت الأخلاقي «يكمِّل» اللاهوت الفيزيائي، ولا ـ بأن التحديد العملي للأفكار يكمل التحديد التفكري القياسي. في الواقع، هو يحل محله، وفقاً لمصلحة أخرى للعقل[1]. ومن زاوية هذه المصلحة الأخرى إنّما نُحدِّد الإنسان كهدف نهائي، وهدف نهائي لمجمل خَلْق الله.

التاريخ أو التحقيق

السؤال الأخير هو: كيف يكون الهدف النهائي هدفاً أخيراً أيضاً للطبيعة؟ أي: كيف يمكن الانسان، الذي ليس هدفاً نهائياً إلا في وجوده ما فوق المحسوس وكنومين noumène، أن يكون هدفاً أخيراً للطبيعة المحسوسة؟ نحن نعرف أن العالم ما فوق المحسوس، بصورةٍ ما، ينبغي أن يوحَّد مع المحسوس: ينبغي أن يحقق مفهوم الحرية في العالم المحسوس الغاية التي يفرضها قانونه. هذا التحقيق ممكن بنوعين من الشروط: شروط إلهية (التحديد العملي لأفكار العقل، الذي يجعل ممكناً خيراً أعظم كاتفاق للعالم المحسوس والعالم ما فوق المحسوس، للسعادة والأخلاقية)؛ وشروط دنيوية (الغائية finalité في علم الجمال وفي النظرية الغائية téléologie، بوصفها تجعل من الممكن تحقيقاً للخير الأعظم بالذات، أي تلاؤماً للمحسوس مع غائيةٍ أعلى). إن

(1) ن ح، «ملاحظة عامة حول نظرية الغائية».

تحقيق الحرية هو إذاً إتمام أيضاً للخير الأعظم: «اتحاد الرفاه الأعظم للمخلوقات العاقلة في العالم مع الشرط الأسمى للخير الأخلاقي فيه[1]». بهذا المعنى يكون الهدف النهائي غير المشروط غاية أخيرة للطبيعة المحسوسة، ضمن الشروط التي تطرحه كقابل بالضرورة للتحقيق وينبغي تحقيقه في تلك الطبيعة.

بمقدار ما لا تكون الغاية الأخيرة غير الهدف النهائي، تكون موضوع مفارقة أساسية: إن الغاية الأخيرة للطبيعة المحسوسة هي غاية لا يمكن هذه الطبيعة بالذات أن تكفي لتحقيقها[2]. ليست الطبيعة هي التي تحقق الحرية، بل مفهوم الحرية هو الذي يتحقق أو يتم في الطبيعة. إن إتمام الحرية والخير الأعظم في العالم المحسوس يستتبع إذاً فعالية تأليفية أصيلة للانسان: **التاريخ** هو هذا الإتمام، لذا لا ينبغي الخلط بينه وبين مجرد نمو للطبيعة. إن فكرة الغاية الأخيرة تستتبع حقاً علاقة نهائية للطبيعة والانسان؛ لكن هذه العلاقة إنما تجعلها ممكنةً الغائيةُ الطبيعية وحسب. إنها مستقلة، في ذاتها وبصورة شكلية، عن هذه الطبيعة المحسوسة، وينبغي أن يقيمها الإنسان، أن يؤسسها[3]. إن تأسيس العلاقة الغائية هو

(1) ن ح، الفقرة 88.
(2) ن ح، الفقرة 84.
(3) ن ح، الفقرة 83.

تكوين دستور مدني كامل: هذا الدستور هو الموضوع الأسمى للثقافة، غاية التاريخ أو الخير الأعظم الدنيوي بالضبط[1].

هذه المفارقة تفسَّر بسهولة. إن أساس الطبيعة المحسوسة بوصفها ظاهرة إنما هو ما فوق المحسوس. وفقط في هذا الأساس substrat تتصالح أوالية الطبيعة المحسوسة وغائيتها، الأولى معلقةً بما هو ضروري فيها كموضوع للأحاسيس، والأخرى بما هو جائز فيها كموضوع للعقل[2]. إنها إذاً حيلة للطبيعة ما فوق المحسوسة، ألا تكفي الطبيعة المحسوسة لتحقيق ما هو مع ذلك غايتـ«ـها» الأخيرة؛ ذلك أن هذه الغاية هي ما فوق المحسوس بالذات بوصفه يجب إتمامه (أي أن يكون له تأثير في المحسوس). «لقد أرادت الطبيعة أن يستمد الانسان كلياً من ذاته كل ما يتجاوز الترتيب الميكانيكي لوجوده الحيواني، وألا يشاطر أي غبطة أو كمال غير ذلك الذي خلقه لنفسه بنفسه، بمعزل عن الغريزة، بفعل عقله الخاص به[3]». هكذا، ما هنالك من جائز في اتفاق الطبيعة المحسوسة مع ملكات الإنسان هو ظاهر صوري أسمى، يخفي حيلة لما فوق المحسوس. ـ لكن حين نتحدث عن تأثير ما فوق المحسوس في المحسوس، أو عن تحقيق مفهوم

---

(1) المرجع ذاته ـ و Idée d'une histoire universelle (IHU)، القضايا 5 ـ 8.

(2) ن ح، الفقرة 77.

(3) IHU، القضية 3.

الحرية، لا يجب أن نعتقد أبداً بأن الطبيعة المحسوسة كظاهرةٍ خاضعةٌ لقانون الحرية أو العقل. إن فهماً كهذا للتاريخ قد يستتبع أن يحدد العقلُ الأحداثَ، العقلُ كما هو موجود فردياً في الانسان بوصفه كائناً في ذاته (noumène)؛ تُبدي الاحداث عندئذٍ «تصميماً عاقلاً شخصياً» للناس بحد أنفسهم[1]. لكن التاريخ، كما يظهر في الطبيعة المحسوسة، يبيِّن لنا العكس تماماً: موازين قوى خالصة، تضادات في الاتجاهات، تشكل نسيج جنون وغرور صبياني. ذلك أن الطبيعة المحسوسة تبقى خاضعة دائماً للقوانين الخاصة بها. لكن إذا كانت عاجزة عن تحقيق غايتها الأخيرة، ينبغي مع ذلك أن تجعل من الممكن، وفقاً لقوانينها الخاصة بها، تحقيق تلك الغاية. وإنما بفعل أوالية القوى mécanisme des forces ونزاع الاتجاهات (أنظر «l'insociable sociabilité») تشرف الطبيعة المحسوسة، في الانسان بالذات، على إقامة مجتمع، الوسط الوحيد الذي يمكن أن تتحقق فيه الغاية الأخيرةُ تاريخياً[2]. هكذا، ما يبدو لَغْواً un non-sens من زاوية تصاميم عقل شخصي قَبْلي يمكن أن يكون «تصميماً للطبيعة» لأجل تأمين نمو العقل، تجريبياً، في إطار النوع البشري. ينبغي الحكم على التاريخ من وجهة نظر النوع، لا

---

(1) IHU، المدخل.

(2) IHU، القضية 4.

من وجهة نظر العقل الشخصي[1]. ثمة إذاً حيلة ثانية للطبيعة، ينبغي ألا نخلط بينها وبين الأولى (كلتاهما تشكلان التاريخ). وفقاً لهذه الحيلة الثانية، أرادت الطبيعة ما فوق المحسوسة أن يعمل المحسوس، حتى في الانسان، وفقاً لقوانينه الخاصة به لكي يكون قادراً على أن يتلقى أخيراً تأثير ما فوق المحسوس.

(1) IHU، القضية 2.

بيبليوغرافيا مختصرة

(نشير بنجمة الى المؤلفات التي تقدم نفسها بوجه خاص كمداخل لقراءة كانط).

فلسفة تفكُّرية Spéculative

- بوترو، (محاضرات) La philosophie de Kant، Vrin.
- داڤال، La métaphysique de Kant، PUF.
- ڤليشوڤر، La déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant، Anvers باريس.
- ڤـويـلـمـيـن، Physique et métaphysique kantiennes، PUF.

فلسفة عملية

- ألكييه، *مدخل، إصدار PUF، لـ Critique de la raison pratique.
- La morale de Kant (محاضرات)، C.D.U.
- ديلبوس، La philosophie pratique de Kant، Alcan.

- ڤيالاتو، *La morale de Kant، P.U.F.

فلسفة الحكم

- م. ســـوريـــو، Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant، Alcan.

فلسفة التاريخ

- ديلبوس، المرجع ذاته.
- لاكروا، Histoire et mystère، Casterman.
- مجموعة مقالات، (إ. ويل، رويسن، هاستر، بولين...)، La philosophie politique de Kant، PUF.

المشكلات الكانطية في ما بعد الكانطية

- ديلبوس، De Kant au Postkantisme، Aubier.
- غيرو، L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte، Les Belles-Lettres.
- ڤـريـومـيـن، L'héritage kantien et la révolution copernicienne، P.U.F.

الفهرس



هذا الكتاب

هذا الكتاب تحليل للميدان الذي اكتشفه كانط ووصفه بأنه «صوري». إنه يبيّن أن هذا الميدان يستتبع تصوراً جديداً لملكات العقل، من زاويتي مآلها ومصدرها. وهو يعلق على مضمون كتبه الثلاثة، نقد العقل الخالص، ونقد العقل العملي، ونقد الحكم، محللاً الملكات، والعلاقات بين الملكات موضع البحث في كل من تلك الكتب. وهو يشدد بوجه خاص على نقد الحكم كتتويج للعمل.

أما جيل دولوز، مؤلّف الكتاب، فكان مدرساً في جامعة باريس الثامنة، وتوفي في العام الماضي 1995.

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع